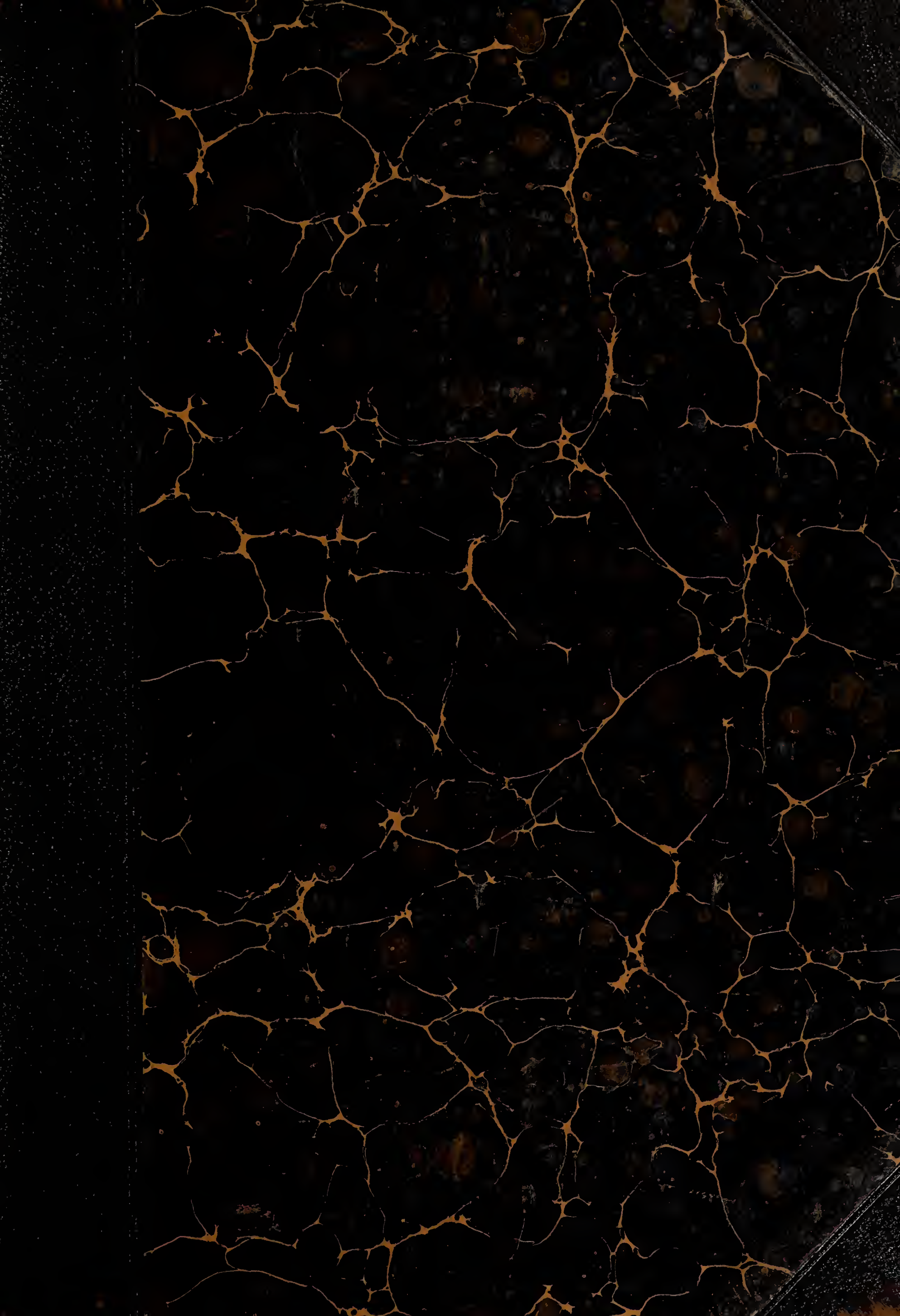












Ferdinand Dümmler

1890

KLEINE SCHRIFTEN

VON

FERDINAND DUEMMLER

ERSTER BAND

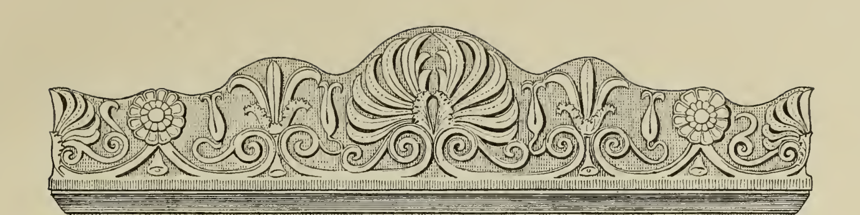
ZUR GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1901

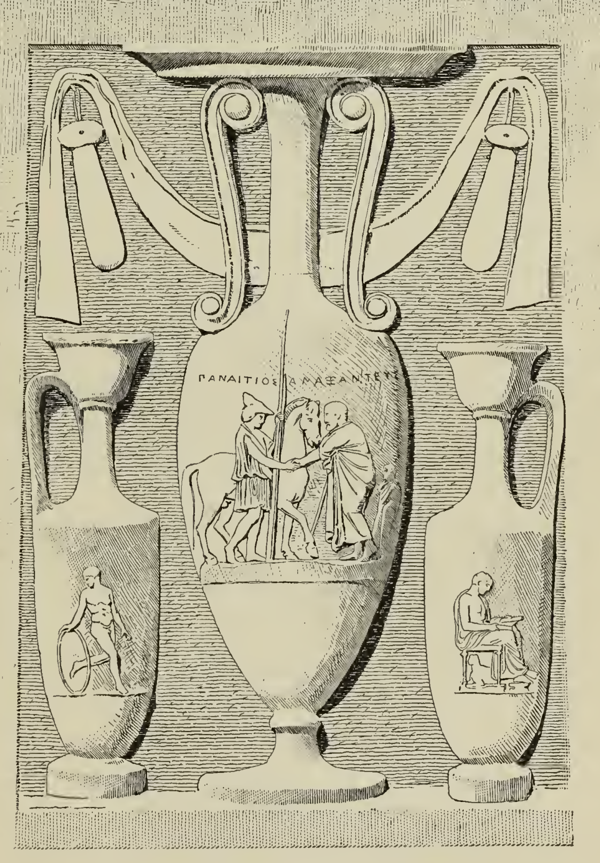


ZUR EINFUEHRUNG





DEM ANDENKEN
FERDINAND DUEMMLERS



GEWIDMET VON SEINEM VATER
VON SEINEN FREUNDEN UND FACHGENOSSEN



HANS BARTH BASEL
WILHELM BARTH PARIS
ADOLF BAUER GRAZ
FRITZ BAUMGARTEN FREIBURG I. B.
OTTO BAUMGARTEN KIEL
VICTOR BAYER MERAN
OTTO BENNDORF WIEN
EDMUND BERNATZIK WIEN
JOHANN JAKOB BERNOULLI BASEL
ERICH BETHE BASEL
JOHANNES BOEHLAU KASSEL
CARL GEORG BRANDIS BERLIN
ALFRED BRUECKNER BERLIN
FRANZ BUECHELER BONN
MORITZ BUESGEN EISENACH
ALEXANDER CONZE BERLIN
KARL CORNELIUS FREIBURG I. B.
KONRAD COSACK BONN
OTTO CRUSIUS HEIDELBERG
ANTON DELBRUECK BREMEN
BERTHOLD DELBRUECK JENA
FELIX DELBRUECK HALLE
HERMANN DIELS BERLIN
ALFRED VON DOMASZEWSKI HEIDELBERG
WILHELM DOERPFELD ATHEN
FRIEDRICH VON DUHN HEIDELBERG
CARL G. DUNCKLENBERG ELBERFELD
ERNST FABRICIUS FREIBURG I. B.
ALFRED GERCKE GREIFSWALD
GEORG GERLAND STRASSBURG
THEODOR GOMPERZ WIEN
EDWARD HABICH KASSEL
HANS HAYM ELBERFELD
RICHARD HEINZE BERLIN
WOLFGANG HELBIG ROM
OTTO HENSE FREIBURG I. B.
ALFRED HETTNER HEIDELBERG

HANS HEUSSLER BASEL
GUSTAV HEYLBUT HAMBURG
FRIEDRICH FREIHERR HILLER VON GAERTRINGEN BERLIN
RUDOLF HIRZEL JENA
JULIUS HOEPKEN EMDEN
CHRISTIAN HUELSEN ROM
KARL JOËL BASEL
GEORG KAHLBAUM BASEL
GEORG KAIBEL GOETTINGEN
HANS VON KAP-HERR KEMPFENHAUSEN BEI STARNBERG
FERDINAND KATTENBUSCH GIESSEN
GEORG KAWERAU STETTIN
REINHARD KEKULE VON STRADONITZ BERLIN
OTTO KERN ROSTOCK
WILHELM KLEIN PRAG
JOHANNES KNOBLAUCH BERLIN
RUDOLF KOEGEL BASEL †
ULRICH KOEHLER BERLIN
FRIEDRICH KOEPP MUENSTER I. W.
GEORG LOESCHCKE BONN
EMANUEL LOEWY ROM
ERICH MARCKS LEIPZIG
FRIEDRICH MARX LEIPZIG
AUGUST MAU ROM
PAUL JONAS MEIER BRAUNSCHWEIG
ADAM MEZ BASEL
ADOLF MICHAELIS STRASSBURG
ROBERT MUENZEL BERLIN
FRIEDRICH MUENZER BASEL
A. S. MURRAY LONDON
KARL JOHANNES NEUMANN STRASSBURG
HEINRICH NISSEN BONN
FERDINAND NOACK JENA
JAKOB OERI BASEL
FRANZ OVERBECK BASEL
RUDOLF PEPPMUELLER STRALSUND
EUGEN PETERSEN ROM

EDMOND POTTIER PARIS
FRIEDRICH REIMER BLANKENBURG I. H.
EMIL REISCH WIEN
CARL ROBERT HALLE
FRANZ RUEHL KOENIGSBERG
EDMUND RUETE BREMEN
ERNST PRINZ VON SACHSEN-MEININGEN FRANKFURT A. M.
FRIEDRICH PRINZ VON SACHSEN-MEININGEN KOELN
HEINRICH ALFRED SCHMID BASEL
CARL SCHMIDT BASEL
ROBERT VON SCHNEIDER WIEN
RICHARD SCHOENE BERLIN
HANS VON SCHUBERT KIEL
PAUL SIMONS ELBERFELD
WALTER SIMONS MEININGEN
CECIL SMITH LONDON
FELIX STAEHELIN BASEL
THOMAS STETTNER MUENCHEN
FRANZ STUDNICZKA LEIPZIG
HEINRICH SWOBODA PRAG
EMIL SZANTO WIEN
RUDOLF THURNEYSEN FREIBURG I. B.
HERMANN USENER BONN
JAKOB WACKERNAGEL BASEL
RUDOLF WACKERNAGEL BASEL
JULIUS WASSNER RATZEBURG
RICHARD WEISSENFELS BERLIN
SAM WIDE UPSALA
FRANZ WINTER INNSBRUCK
GEORG WISSOWA HALLE
EDUARD WOELFFLIN MUENCHEN
HEINRICH WOELFFLIN BERLIN
PAUL WOLTERS WUERZBURG
FELIX WOLFF-IMMERMANN REIBOLDSGRUEN
EDUARD ZELLER STUTTGART



ZUR EINFUEHRUNG.

Πολλῶν ὄντων καὶ καλῶν ἐν τῷ τῶν ἀνθρώπων
βίῳ τοῖς πλείστοις αὐτῶν οἷον κῆρες ἐπιπεφύκασιν.
Platon, Gesetze XI 937 D.

Ferdinand Dümmler wurde geboren am 10. Februar 1859 als Enkel des gleichnamigen berliner Verlegers, als Sohn des Historikers Ernst Dümmler, damals Professors der Geschichte in Halle a. S., gegenwärtigen Leiters der Monumenta Germaniae zu Berlin. Dem preussischen Blute der Väter gesellte sich süddeutsches durch die aus Oberösterreich stammende Mutter. Zwei ältere Schwestern und ein jüngerer Bruder vollendeten den Familienkreis. Das im Grünen gelegene Aelternhaus, einst von Christian Rauch für eine Tochter erbaut und geschmückt, war eine Stätte regen geistigen Verkehrs. Ludwig Ross hatte, kurz vor seinem erschütternden Ende, bei Ferdinand die Pathenstelle übernommen.

In dieser Atmosphäre entwickelten sich rasch seine reichen Gaben nach der ererbten Richtung. Auf dem hallischen Stadtgymnasium fand er treffliche Lehrer; dem Direktor Otto Nasemann hat er später in der Widmung der „Akademika" mit warmen Worten gedankt. Seine Interessen beschränkten sich keineswegs auf die Fächer des nachmals von ihm gewählten Berufes, sondern umfassten mit gleicher Liebe mathematisch-naturwissenschaftliche Lehrgegenstände, eine Vielseitigkeit, die er sich immer in seltenem Maasse bewahrt hat. Auch zu einer erstaunlichen Belesenheit in der neueren Litteratur legte er schon damals den Grund. So wurde bereits der Schüler der geistige Mittelpunkt eines engeren Kreises, wo sich Freundschaftsbande für's Leben knüpften, das engste mit Paul Wolters, der auch während der Studienzeit fast immer sein Genosse blieb. Ferienreisen, namentlich nach Salz-

burg in das herrliche Heimatland der Mutter, erweiterten den Horizont und bildeten die tief wurzelnde Liebe zu Natur und Kunst aus.

Die fünf Universitätsjahre, durch den einjährigen Waffendienst kaum unterbrochen, verteilten sich auf Halle, Strassburg und Bonn. An ersterem Orte fühlte sich Dümmler am meisten von August Krohn, in Strassburg von Adolf Michaelis angezogen. Die entscheidenden, richtunggebenden Einflüsse jedoch erfuhr er durch das schöne Zusammenwirken von Bücheler, Usener und Kekulé in der rheinischen Stadt. Immer hat er sich dankbar als Schüler dieser Männer bekannt. Die akademische Lehre fand an allen drei Universitäten, besonders in Bonn, ihre glücklichste Ergänzung im engen Verkehre mit einem congenialen Kreise gleichstrebender Freunde, der durch das Hinzutreten nichtphilologischer Mitglieder vor zünftiger Beschränktheit bewahrt wurde.

In diesem hochgemuten Studentenleben und den unmittelbar folgenden Jahren erblühte auch Dümmlers längst geübtes dichterisches Talent. Aus intimem Verkehr mit antiker und moderner Poesie, von deren Meistern dem „halben Oesterreicher" Grillparzer besonders nahe stand, gewann er Formen, die sich nicht selten über die leichte Nachahmung hinaus zu selbständiger Schönheit und Kraft erhoben. Neben ergreifenden lyrischen Gedichten schuf er, zum Teil im Bunde mit Wolters, flotte, zwischen Ernst und Uebermuth anmuthig auf und nieder schwebende Festspiele. Das bedeutendste, „Timon von Athen", ist 1883 zu Halle im Druck erschienen. Nach der Art echter Poesie spiegeln diese Werke der Musse alles wider, was die Seele ihres Urhebers bewegte. So vor allem eine tiefe Herzensneigung, die, nach schweren Kämpfen der Erfüllung nahe, durch einen Schlag aus heiterem Himmel zu Nichte wurde. Dann aber auch die wissenschaftliche Arbeit, welche damals die Kraft Dümmlers vornehmlich in Anspruch nahm.

Bereits auf der Schule, namentlich im Umgang mit dem früh verstorbenen Freiherrn Heinrich von Stein, war die Philosophie an ihn herangetreten. Sie hatte ihn, nicht ohne Gewissensnoth, von der positiven Religion gelöst, was ihn freilich nicht hinderte, sein Leben lang ein gläubiger Idealist zu bleiben, gleich den Propheten Schopenhauer und Nietzsche, in deren Bannkreis er zeitweilig gerieth. Am mächtigsten aber ergriff ihn Platon, für den ihn

schon im ersten Semester der schwärmerische August Krohn begeisterte. Er führte Dümmler auf seine Weise auch schon in die Erforschung der sokratischen Litteratur ein, die für immer ein Hauptgegenstand seines Strebens blieb. In der Schule Hermann Useners zu strengerer Kritik erzogen, entnahm er diesem Gebiete den Stoff zu seiner im Juni 1882 erschienenen Doktorschrift „Antisthenica", die ihn gleich in die vorderste Reihe der Mitarbeiter auf diesem Felde stellte.

Aber zunächst führten ihn die von Anbeginn als gleichberechtigt betriebenen archäologischen Studien nach dem Süden. In Italien genoss er mit vollen Zügen die Herrlichkeit der Renaissancekunst. Am tiefsten berührte ihn die schüchterne Innigkeit und knospende Schönheit des Quattrocento, die grandiose Sinnlichkeit und satte Farbenpracht der Venezianer, der titanische Weltschmerz Michelangelo's. Für die eigene Arbeit erfuhr er durch Wolfgang Helbig, den eben mit dem Abschluss der ersten Ausgabe seines „Homerischen Epos" beschäftigten, wichtige Anregungen. Immer selbständiger forschend wandte er sich besonders der archaischen und vorgeschichtlichen Denkmälerwelt zu. Von Athen aus, wo ihn Ulrich Köhler mit warmer persönlicher Theilnahme förderte, unternahm er, den Spuren des Pathen folgend, 1885 seine Erkundungsreisen und Ausgrabungen auf den Inseln des ägeischen Meeres und auf Cypern. Sie brachten für die Urgeschichte, aber auch weiter herab bis an die Schwelle der ersten Blüthezeit, grundlegende Ergebnisse, welche Dümmler alsbald in den grossen historischen Zusammenhang einzuordnen versuchte.

Auf Grund dieser stattlichen Leistungen habilitirte er sich, nach einem kränkenden, für Kenner seines damaligen Wissens und Könnens schwer begreiflichen Misserfolg in Göttingen, an der Universität Giessen. Dem Antritt der Lehrthätigkeit ging jedoch noch ein schöner römischer Winter, 1886 auf 87, voran, den mit ihm in brüderlicher Gemeinschaft verlebt zu haben dem Schreiber dieser Zeilen wie Anderen ein Gewinn für's Leben blieb. Dümmler war die Seele des jungen capitolinischen Kreises. Er hat auch dessen Abschiedsgrüsse dem Vater Henzen in's Grab nachgerufen. Damals reiften die schon früher begonnenen fruchtbaren Untersuchungen über altionische Keramik, vornehmlich italischen Fundorts.

Dann wirkte er drei Jahre (Ostern 1887 bis 1890) als Docent in Giessen unter erfreulichen collegialen Verhältnissen. Besonders

werth war ihm der Umgang mit zwei vor und nach ihm dahingeschiedenen, mit dem Epigraphiker Johannes Schmidt und mit Peter von Bradke. An des letzteren Bestrebungen, die „arische" Philologie zu einer Alterthumskunde auszubauen, nahm er lebhaften, für seine eigene Entwicklung förderlichen Antheil.

Die Verhältnisse der kleinen Universität bestimmten ihn, nicht ganz seiner Neigung entsprechend, die archäologische Arbeit gegen die philologische in engerem Sinne zurückzustellen. Seine Forschung wandte sich wieder der sokratischen Litteratur zu, um Gedanken durchzuführen, die ihn von den Antisthenica her beschäftigten. Als erste grössere Frucht dieser Arbeit erschienen 1889 die „Akademika". Sie trugen ihm die Beförderung zum Extraordinarius ein.

Als dann im folgenden Jahre die Universität Basel einen Lehrer suchte, der möglichst weite Strecken des klassischen Alterthums zu bebauen im Stande wäre, fiel die Wahl auf Dümmler. Er folgte dem Ruf als ordentlicher Professor im Frühling 1890. In Basel hat er sechsundeinhalb Jahre, bis zu seinem Tode gewirkt.

Die ihm dort gestellte Aufgabe war keine leichte. Mit Jakob Wackernagel, der hauptsächlich Grammatik und Exegese lehrte, hatte er fast das ganze ungeheure Gebiet der klassischen Philologie im Sinne Böckh's allein zu vertreten. Erst später erhielt er in Johannes Toepffer einen willkommenen Gehilfen, den ihm aber bald wieder der Tod entriss. Seine Lehrthätigkeit umfasste, ausser den ihm bereits aus eigener Arbeit vertrauten Gegenständen, grosse Theile der griechischen und der ihm ferner liegenden römischen Litteratur, griechisches Staatswesen und Inschriftenkunde, Religions- und Sittengeschichte. Er widmete sich ihr mit seinem ganzen leidenschaftlichen Pflichteifer. Bis zu vierzehn Stunden wöchentlich nahmen Vorlesungen und Uebungen in Anspruch. Und darüber hinaus stand er auch in persönlichem Verkehr seinen Schülern jederzeit zur Verfügung. Dazu kamen fast alljährlich Vorträge vor weiterem Zuhörerkreis, sowie die eifrige Theilnahme an akademischen Geschäften.

Erholung von den Mühen des Berufes suchte Dümmlers nach aussen zurückhaltende Natur niemals in lauter Geselligkeit. Aber der geistige und gemüthliche Austausch im engen, vertrauten Kreise war ihm ein Lebenselement, zur Freude Aller, denen er sich zuwandte. Nicht nur die Fachgenossen und Fachnachbaren,

wie der von ihm herzlich verehrte Jakob Wackernagel, der Mitsokratiker Karl Joël, der ihm sonst wissenschaftlich nahe stehende Johannes Toepffer, der einstige capitolinische Genosse Heinrich Wölfflin, dessen grosser, alter Lehrer und Amtsvorgänger Jakob Burckhardt, der Orientalist Adam Mez; auch die Vertreter der verschiedensten anderen Fächer freuten sich an dem Umgang des vornehm bescheidenen Mannes, der an Allem verständnissvoll und liebenswürdig Theil nahm, so viel er auch selbst zu geben hatte. Es war in der That ein einziges Schauspiel, wie im vertraulichen Gespräch unter der etwas unbeholfenen äusseren Hülle der Reichthum und die Anmuth seines Innern hervorleuchtete; wie aus der Fülle seines Wissens und Sinnens die Gedanken emporquollen, entschieden und überraschend, in knapper, ganz persönlich geprägter Fassung; wie die allzeit wache, lächelnde Ironie schimmerte, wie der scharfe Witz blitzte und neckend traf, ohne doch zu verletzen, weil ihm der Stachel genommen ward durch den sonnigen Humor eines grundgütigen Herzens; wie dieses kindlich weiche und doch auch starke Herz sich erhob an allem Grossen und Echten, wie es zürnte über Gemeines und Unwahres; wie es frohlockte in Mitfreude und in Mitleiden schmerzlich zuckte; wie es dort, wo es ganz vertraute, aufseufzen konnte in der tiefen Melancholie seiner Natur und seines Schicksals.

Da ihm das Glück eigener Häuslichkeit versagt blieb, schloss sich Dümmler um so inniger an befreundete Familien an. Männer, Frauen und Kinder wusste er in rührend zarter Erfindsamkeit mit immer neuen Zeichen seiner Neigung zu überraschen. Auch den Dienenden und Armen stand sein Herz und seine Hand immer offen.

So hat er, wie überall, auch in Basel viel Liebe gesät und geerntet. Trotzdem ist er dort nie recht heimisch geworden, obgleich er die Schönheit der alten Stadt und die hohe Kultur ihres republikanischen Gemeinwesens wohl zu schätzen wusste. Er sehnte sich nach einem Wirkungskreise, der ihm mehr Gelegenheit zum Heranziehen eigentlicher Schüler und dabei doch etwas reichlichere Musse für die Ausführung seiner wissenschaftlichen Pläne gewährt hätte; er sehnte sich zurück nach dem grossen Vaterlande, dem er auch in seiner politischen Gesinnung unauflöslich verbunden blieb.

Darum zog es ihn, so oft es nur die Zeit gestattete, über die Grenze. In dem benachbarten Freiburg wirkten an der Uni-

versität alte Freunde aus den Lehr- und Wanderjahren, Ernst Fabricius und der Unterzeichnete; in Strassburg einstige Lehrer, Adolf Michaelis und Georg Gerland, dem Dümmler schon am hallischen Gymnasium näher getreten war. Von den grösseren Ferien brachte er, den Seinen wie der Heimat treu, meist einen guten Teil in Berlin zu, auch hier im anregenden Gedankenaustausch mit Fachgenossen, sowohl älteren, unter denen ihm Hermann Diels und Ulrich Köhler besonders hoch standen und wohl wollten, als auch jüngeren, unter denen Otto Kern und Freiherr Hiller von Gaertringen genannt seien. Auch in der alten Vaterstadt Halle, in Kiel und in Wien, wo die drei Geschwister Haus hielten, sowie in Kassel, wo ihm in Johannes Böhlau ein besonders vertrauter und erprobter Freund lebte, fand er sich von Zeit zu Zeit ein, und überall schlug er Wurzeln in den Herzen derer, die ihn kennen lernten.

Diesen ausgebreiteten persönlichen Beziehungen entsprach seine Korrespondenz. Dümmler war ein Meister des freundschaftlichen Briefes wie des Gesprächs. Proben davon, wie auch von seiner Poesie, wird ein ausführlicheres Lebensbild bringen, das Wolters unternommen und bereits weit gefördert hat.

Trotz den schweren Anforderungen des Amtes hat auch in der baseler Zeit Dümmlers litterarische Produktion kaum je geruht. Lehren und Forschen war ihm unzertrennlich, und das, was er fand, öffentlicher Prüfung vorzulegen, ein Bedürfniss. Verhältnissmässig am seltensten griff er noch in die specifisch archäologische Arbeit ein, ohne sie aber jemals aus dem Gesichtskreise zu verlieren. Namentlich auf die ostgriechische Kunst, in ihrer Heimat wie in ihrer Wirkung auf Italien, blieb sein Augenmerk gerichtet. Seine letzte archäologische Reise, in den Sommerferien 1891 nach London unternommen, galt vornehmlich den ionischen Vasenfunden. Auch Böhlaus erfolgreiche Thätigkeit auf diesem bedeutsamen Felde hat er mit Rath und That gefördert.

Die umfangreichsten Schriften, besonders baseler Rektoratsprogramme, galten der Fortsetzung der sokratischen und platonischen Studien. Die Beschäftigung mit Platons Republik führte auf die antike Staatslehre überhaupt und weiter zu eigener geschichtlicher Prüfung der griechischen Staatsformen. Von dem in Angriff genommenen Buch über das hellenische Königthum erscheint freilich erst hier ein Bruchstück.

Von den beiden ihm längst vertrauten Gebieten der Kunst und Philosophie aus drang er dann immer tiefer ein in die Welt des antiken Glaubens und Aberglaubens. Es war wohl im Grunde das ungestillte religiöse Bedürfniss des eigenen Herzens, das ihn unwiderstehlich in die geheimnissvollen Schauer dieses Urwaldes hineinzog. Zutritt dazu suchte er auf den von Mannhardt, Usener und Wellhausen, mit dem er auch in persönliche Berührung gekommen war, gebahnten Wegen, besonders mit Hilfe der ausserklassischen Parallelen.

In welchem Umfang er die litterarischen Erscheinungen auf allen diesen Gebieten verfolgte, davon zeugt eine lange Reihe von Recensionen.

Alle diese ausgedehnten und tief greifenden Studien convergirten schliesslich immer entschiedener zu dem kühnen Plan einer griechischen Kulturgeschichte, welchen Dümmler auf Anregung des Verlegers Georg Hirzel bestimmt in's Auge fasste. Um das Buch vorzubereiten, hat er wiederholt Vorlesungen über diesen Gegenstand gehalten. Es ist ein klassisches Zeugniss dafür, was von der glücklichen Ausführung seines Vorhabens zu erwarten stand, dass den greisen Jakob Burckhardt, welcher den so viel jüngeren Kollegen mit der seltenen Gabe seines freundschaftlichen Vertrauens ehrte, mit ihm geführte Gespräche an dem Werthe der eigenen gleichnamigen Leistung irre zu machen vermochten.

Aber nach dem harten Gesetze, dessen ergreifende platonische Fassung von freundlicher Kollegenhand an die Spitze dieses Erinnerungsbildes gestellt ist, rüttelten auch an den Wurzeln dieses stolzen, triebkräftigen Baumes dunkle Todesmächte. Dümmlers Körper gehörte, trotz seltener Spannkraft, nicht zu den robusten. Von Jugend auf setzten ihm manche, oft schmerzliche Leiden zu. Und sein weiches, liebevolles und liebebedürftiges Gemüt musste, trotz aller äusseren Gunst seines Looses, früh mit bitterem Weh Bekanntschaft machen. Aber das bis zum Starrsinn straffe preussische Pflichtgefühl und der glühende, mehr künstlerische als im gemeinen Sinn ehrgeizige Drang, die reichen Kräfte seiner Persönlichkeit in volle Wirkung zu setzen, sie liessen ihn Ruhe und Schonung verschmähen, so klar ihm auch zuweilen vor Augen trat, dass es das Leben selbst sei, welches er damit gefährde.

Mit ungeheurer Anstrengung hatte er als junger Student in Strassburg, ohne auf die Theilnahme am akademischen Unterrichte zu verzichten, seiner widerstrebenden Natur den einjährigen Militärdienst, später den Kameraden die Anerkennung seiner Fähigkeit zum Reserveofficier abgerungen. Und noch als vielbeschäftigter baseler Professor fügte er sich durch eine letzte Waffenübung in heissem Sommer schweren, vielleicht verhängnissvollen Schaden zu. So hat er in aller Stille der ererbten und mit vollem Bewusstsein gehegten Liebe zum Vaterland und zu den Grundfesten seiner Macht ein gut Stück der eigenen Lebenskraft geopfert. Aehnlich überspannte er auf den Forschungsreisen, besonders in Cypern, die im Fieber versagenden Kräfte bis zum Ohnmachtsanfall. Auch später ist die Malaria noch öfter zum Ausbruch gekommen. Wie viel er sich als Lehrer und Forscher in Basel, dessen Klima ihm nicht wohl that, zumutete, wurde bereits angedeutet.

Die Folge all' dieser Ueberanstrengungen waren oft qualvolle Zustände mit Neuralgien und dauernder Schlaflosigkeit. So kam es, dass ein Mann von peinlicher, makelloser Sittlichkeit dem schlimmen Tröster solcher Nöthe verfallen konnte, der schon so viel edles, zumal deutsches Blut vergiftet hat. Wohl rang er mannhaft mit dem tückischen Feind und dauernd unterlegen ist er ihm nie. In wiederholtem längeren Urlaub, dessen unbedenkliche Gewährung von Seiten der Kollegen und Vorgesetzten ihm wie ihnen zur Ehre gereicht, hat er mit heroischen Mitteln, von opfermutiger Freundeshilfe gestützt, nachhaltige Besserung erreicht und seine grosse Leistungsfähigkeit wiederhergestellt. Aber volle Heilung blieb ihm versagt. Neue schmerzliche Erfahrungen, darunter Schicksalsschläge, wie der Tod des einzigen, wenig jüngeren Bruders und qualvolles, unheilbares Siechthum der Mutter, erschütterten ihn tief. Dennoch hielt er sich mit grossartiger Seelenkraft aufrecht und erfüllte seine Pflichten. Niemand ahnte, wie nahe das Ende bevorstand. Da starb er, nach wenigen Tagen akuter Magenblutung, am 15. November 1896, noch nicht siebenunddreissig Jahre alt.

Es war kein gewöhnlicher Verlust, den Forschung und Lehre durch das vorzeitige Kranken und Sterben Ferdinand Dümmlers erlitten hat.

Zwar, was ihm sein kurzes Leben zu vollbringen gönnte, ist alles nur Stückwerk, das einzige „Buch", die Akademika, nicht

ausgenommen. Aber schon die von wenigen Anderen erreichte Ausdehnung des Gebietes, auf dem er sich fachmännisch sicher zu bewegen wusste, erregt Bewunderung. Und seinem weltweiten Verständniss schien nichts verschlossen, vom urthümlichen Topfzierrath bis zur Wandmalerei Polygnots, vom dumpfen Fetischismus bis zu Platons Ideenlehre. So vertraut ihm scharfe, methodische Kritik war, das kühle Feststellen der Einzelthatsache genügte ihm nicht. Sein dichterisch aufbauender Geist, durchglüht von der feurigen Liebe eines tiefen, leidenschaftlichen Gemüths, strebte überall, die grossen Zusammenhänge herzustellen, am liebsten über die dunkelsten Abgründe zerstörter Ueberlieferung Brücken schlagend, mochte es sich um vorgeschichtliche Völkermassen, oder um die feinsten Menschlichkeiten führender Männer handeln. Die Steine zu dieser rekonstruirenden Bauarbeit lieferte eine Gelehrsamkeit und Belesenheit von seltenem Umfang, die ein wunderbares Gedächtniss immer gegenwärtig hielt, sodass sich oft weit auseinanderliegende Werkstücke in überraschender Kombination zusammenfanden.

Wohl hat Dümmler auch den Gefahren dieser Forschungsweise seinen Tribut zollen müssen, um so reichlicher, je mehr er angetrieben wurde von der Hast eines Mannes, der noch viel zu sagen hat und seine Tage gezählt weiss. Aber er schritt unbeirrt vorwärts in dem guten Glauben, dass auch im Kampf um die Wahrheit Vorsicht nicht die ganze Tapferkeit ist, dass ihr der Muth des Irrens zur Seite bleiben muss, damit nicht weithin verderblicher Stillstand eintrete. Und er hat, im Ganzen genommen, Recht behalten. Mag noch so viel Uebereiltes und Verfehltes in seinen Schriften sein, sie haben doch vielfach bahnbrechend, zumeist förderlich, überall anregend gewirkt. Selbst dort, wo wir Anderen ihm erst gar nicht zu folgen im Stande waren, sollte sich später und wird sich wohl noch oft diese Kraft seiner kühn vordringenden, ins Weite schauenden, ahnungsvollen Forschung bewähren.

Gewiss hat er auf allen Gebieten viel von Anderen gelernt, von Lehrern und Freunden wie von Fremden und Gegnern. Aber er that es wie die Hellenen selbst: Alles, was er von aussen aufnahm, machte er sich innerlich zu eigen, prägte er um mit dem Stempel seines Geistes. Denn er war eine Persönlichkeit, dieses „höchste Glück“ wenigstens hat ihm sein Schicksal nicht versagt;

eine Persönlichkeit von reinem Adel und wundervollem Reichthum, wo die entgegengesetztesten Kräfte, fast darf man sagen: alles Menschliche mit Ausnahme des Unlautern und Gemeinen, zusammenwohnten in drängender Fülle, der nur das Hindurchdringen zu beruhigter Harmonie vorenthalten blieb; aber auch so und gerade so von unvergesslich ergreifendem Reiz für Jeden, dem sie sich einmal in Ernst und Scherz vertrauend erschloss. Nur wer ihn so gekannt hat, vermag zu ermessen, wie Grosses er als Forscher und Lehrer noch geworden wäre und gewirkt hätte, wäre ihm ein längeres und glücklicheres Leben beschieden gewesen.

Aus dem Schmerz eines solchen Verlustes erwuchs alsbald dem überlebenden Vater und den nächsten Freunden des Toten das Bewusstsein der Pflicht, das Ihrige beizutragen, damit von der Arbeit und Eigenart des zu früh geschiedenen so viel und dies so wirksam als möglich erhalten bleibe.

Zunächst wurde beschlossen, gesammelt herauszugeben, was an verstreuten Abhandlungen und Aufsätzen erschienen ist und was an druckreifen Untersuchungen im handschriftlichen Nachlasse vorgefunden wurde. Den Opuscula sollte ein von Freundeshand gezeichnetes Bild dieses äusserlich kurzen und einfachen, innerlich tief tragischen Menschenschicksals vorangehen.

Darüber hinaus aber blieb der Wunsch lebendig, Alle, die von Dümmlers Art und Bedeutung mehr erfahren hatten, als an das Licht getreten war, zu vereinigen, dass sie, einer Trauerversammlung vergleichbar, öffentlich Zeugniss ablegen, wie viel er ihnen gegolten.

Der nahe liegende Plan einer gemeinsamen wissenschaftlichen Grabspende, nach dem Vorbild etwa der „Mélanges Graux", wurde baldigst fallen gelassen. Einmal aus Rücksicht auf die zu Tage liegenden und oft beklagten Nachtheile dieser allzu häufig gewordenen Sammelbände. Jedoch auch deshalb, weil der mehr oder minder zünftig umschriebene Kreis der Darbringer eines solchen Erinnerungszeichens Manchen ausgeschlossen hätte, dessen persönliches Verhältniss zu dem Verstorbenen ihm ein Recht gab, sich den Leidtragenden anzuschliessen.

An die Stelle trat der Gedanke, dass Alle, die Ferdinand Dümmler näher gestanden, mit dem Vater zu einer würdigen Publikation der kleinen Schriften zusammenwirken und dadurch

Mitstifter dieses litterarischen Denkmals werden sollten. Er hat in dem vorangehenden Widmungsblatt Ausdruck gefunden. Seinem Bildschmuck haben wir die schöne attische Stele des Panaitios, ergänzt durch bekannte Motive von anderen Grabdenkmälern, zu Grunde gelegt. Die Lutrophoros als das Gefäss, in dem das Wasser zum Hochzeitsbad aus der Kallirhoë geholt wurde, erinnert, wie auf dem Grabe des Dümmler befreundeten Lolling, nach attischem Brauche daran, dass dem Toten das *γαμήλιον τέλος* versagt geblieben. Der künstlerischen Gestaltung des Blattes hat zu unserer Freude kein geringerer als George Niemann seine kostbare Zeit gewidmet, wofür ihm auch hier der wärmste Dank gesagt sei.

Obgleich schon ein Jahr nach dem Ableben Dümmlers in Angriff genommen, konnte das Gedenkbuch erst geraume Zeit nach der dritten Wiederkehr des Todestages vollendet werden; zum Leidwesen vor Allem derer, welche die Ausführung übernommen hatten. Die Herausgeber waren oft durch dringlichere Pflichten, zwei von ihnen durch längere Forschungsreisen abgehalten. Und selbst, als der Druck im Wesentlichen abgeschlossen war, verzögerten unserem Einfluss entrückte Umstände, deren genauere Darlegung unnütz wäre, noch lange das Erscheinen.

Es erübrigt nur noch von den Grundsätzen Rechenschaft zu geben, nach denen die Sammlung der kleinen Schriften angelegt worden ist.

Aufgenommen sind alle druckreifen Niederschriften, die sich im Nachlass vorfanden. Es sind die drei baseler Vorträge: über den Zorn der Hera, über Propheten und Gesetzgeber in Griechenland, und über das griechische Weihgeschenk (II. Band). Das Bruchstück eines vierten, über den platonischen Staat, erblickte in zwölfter Stunde auf unerwartete Weise das Licht der Oeffentlichkeit und konnte noch dem I. Band angehängt werden. Ausser diesen Vorträgen fanden sich nur die vier ersten Kapitel des Buches vom hellenischen Königthum (II. Band). Das ist wenig genug im Verhältniss zur Grösse des Planes einer griechischen Kulturgeschichte. Allein es gehörte zu Dümmlers Art, seine Arbeiten im Kopfe so gut wie fertig zu gestalten und erst für Druck oder Vortrag in raschem Zuge niederzuschreiben.

Schwieriger war die Frage nach dem richtigen Verhalten zu den meist in Zeitschriften und baseler Gelegenheitsschriften er-

schienenen Abhandlungen, Aufsätzen, Anzeigen. Buchhändlerisch nothwendig war der Neudruck nur bei einigen, da die meisten an leicht zugänglichen Orten stehen. Aber es galt ja kein praktisches Unternehmen, sondern ein litterarisches Monument, das mit dem Gesamtbilde von der trotz ihrer Kürze so vielseitig reichen Lebensarbeit des Verstorbenen zugleich eine Ahnung von dem vermitteln sollte, was sein frühes Ende uns vorenthalten hat. Diesen Standpunkt einmal eingenommen musste Vollständigkeit zum Grundsatze gemacht werden. Denn auch das, was bei dem gegenwärtigen Stand unseres Wissens oder wenigstens der persönlichen Einsicht der Herausgeber veraltet oder haltlos erscheint, gehört doch mit zum Gesamtbilde des Forschers; und wer möchte dafür einstehen, dass es nicht doch noch, im Verlaufe der Entwicklung der Wissenschaft, seinen Nutzen stiften kann? Auch sonst lehrt die Erfahrung, dass sich mit dem Zwecke solcher Sammlungen: Verstreutes, das zusammengehört, zu vereinigen, ein Zuviel eher als ein Zuwenig verträgt. Immerhin mag im Einzelnen die Anwendung dieses Grundsatzes übertrieben worden sein.

Fortgelassen sind nur die Beiträge zu Pauly-Wissowa's Real-Encyklopädie mit Ausnahme des als Probe aufgenommenen Artikels Athena, eine Anzahl kleiner Aufsätze, fast durchweg Recensionen, ohne selbständigen Gehalt, und die „Akademika“. Alle diese Stücke sind in dem chronologischen Verzeichnisse sämmtlicher Veröffentlichungen Dümmlers, welches diesem Vorworte nachfolgt, angeführt und leicht kenntlich an dem Fehlen der Verweisung auf Band- und Seitenzahl der kleinen Schriften.

Um dem Benützer die Orientirung über den gegenwärtigen Stand der von Dümmler behandelten Fragen zu erleichtern, haben die Herausgeber in Fussnoten und Zusätzen auf belangreichere Irrthümer oder auf einschlägige Arbeiten Anderer hingewiesen. Diese Zuthaten sind durch eckige Klammern kenntlich gemacht. Nur offenbare Versehen wurden da und dort kurzer Hand berichtigt. Ferner sind einige Stücke des III. Bandes einer weitergehenden Umarbeitung unterzogen worden, die nur durch den Vergleich des Originalaufsatzes festgestellt werden kann. Ueber diese und andere individuelle Unterschiede des von ihnen befolgten Verfahrens geben die Herausgeber in den besonderen Vorreden zu den drei Bänden Auskunft.

Die Dreitheilung ergab sich von selbst, da sich die Beiträge zur Geschichte der Philosophie (Band I) und zur Archäologie

(Band III) zumeist bestimmt aussondern liessen und der Rest, an dem Religions- und Sittengeschichte den Hauptantheil hat (Band II), den Uebergang herstellt.

Jeder Theil hat sein besonderes alphabetisches Register erhalten. Um aber den mannigfachen Beziehungen, die alle drei unter einander verknüpfen, Rechnung zu tragen, wird in jedem Sonderindex auch auf die in Betracht kommenden Stellen der beiden anderen Bände verwiesen. Ferner sind in allen drei Verzeichnissen die Akademika berücksichtigt, dem des I. Bandes ihr Register vollständig einverleibt, um wenigstens auf diese Weise eine Uebersicht der gesamten Arbeit Dümmlers zu vermitteln.

Die Auffindung von Citaten nach dem Orte des ersten Erscheinens ermöglicht das chronologische Schriftenverzeichniss und die ihm angehängte Uebersicht der Quellen.

So nach Kräften nutzbar gestaltet möge dieses Werk pietätvoller Erinnerung seinen Zweck erfüllen: das Andenken eines zu früh hinweggerafften, seltenen Forschers und Menschen lebendig zu erhalten. Und mag auch noch so viel Vergängliches sein unter dem, was er geschrieben, wir vertrauen dennoch, dass es in dieser Zusammenfassung noch mehr als verstreut auch der Wissenschaft nützen wird, der er gedient hat mit aller Kraft seines reichen Geistes und grossen Herzens, im langen, tapferen Kampfe gegen Leiden des Körpers wie der Seele, bis er unter ihnen jäh zusammenbrach.

Leipzig, Pfingsten 1901. Franz Studniczka.

BIOGRAPHISCHES
UEBER FERDINAND DUEMMLER.

Ferdinand Dümmler. Basel, Schweighauserische Buchdruckerei, 1896. Inhalt: Begräbnissfeier in der St. Leonhardskirche am 19. November 1896. Personalien. Leichenrede von Pfarrer Ernst Miescher. Ansprache am Grabe auf dem Kannenfeldgottesacker von Professor Heinrich Wölfflin. 20 Seiten. 8^0.

Ferdinand Dümmler †. (Separatabdruck aus der Sonntagsbeilage Nr. 38 der „Allg. Schweizer Zeitung" in Basel vom 20. December 1896), von Karl Joël. 12 Seiten. 8^0.

CHRONOLOGISCHES VERZEICHNISS DER SCHRIFTEN FERDINAND DUEMMLERS.

1887.

	Kleine Schriften
Iscrizione della fibula Prenestina. Röm. Mittheilungen II S. 40—43	II 528—531
Ueber eine Classe griechischer Vasen mit schwarzen Figuren. Röm. Mittheilungen II S. 171—192	III 239—261
Zur Herkunft der mykenischen Cultur. Athen. Mittheilungen XII S. 1—8	III 137—143
Getriebener Bronzebeschlag im Museo Gregoriano. Antike Denkmäler I S. 10	III 285—287
Vasen aus Tanagra und Verwandtes. Jahrbuch des Instituts II S. 18—23	III 195—203
Silberner Schmuck aus Cypern. Jahrbuch des Instituts II S. 85—94	III 181—194
Attische Lekythos aus Cypern, Bemerkungen zur Vasenchronologie und Malergeschichte. Jahrbuch des Instituts II S. 168—178	III 320—334
Zu Athenaeus IV 174. Rheinisches Museum XLII S. 139—140	II 482—483
Zu den historischen Arbeiten der ältesten Peripatetiker. Rheinisches Museum XLII S. 179—197	II 463—481
Recension: A. Enmann, Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus. Wochenschrift f. klassische Philologie IV S. 1313—1318	II 284—289

1888.

Vasenscherben aus Kyme in Aeolis. Röm. Mittheilungen III S. 159—180	III 262—284
Bemerkungen zum ältesten Kunsthandwerk auf griechischem Boden. Athen. Mittheilungen XIII S. 273—303	III 153—180
Skenische Vasenbilder. Rheinisches Museum XLIII S. 355—359	III 26—30
The alabastron of Pasiades. The Owl, Science literature and art, edited by Max Ohnefalsch-Richter I (Nicosia 1888) S. 5—8	— — —
Recensionen: P. Arndt, Studien zur Vasenkunde. Berliner phil. Wochenschrift VIII S. 15—21	III 350—357
O. Rayet et M. Collignon, Histoire de la céramique grecque. Berliner phil. Wochenschrift VIII S. 1027—1029	— — —

1889.

Akademika. Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen (Giessen 1889)	— — —
Hektor. Kyrene, eine altgriechische Göttin, von F. Studniczka (Leipzig 1890), Anhang II. S. 194—205	II 240—249
Recensionen: W. Windelband, Geschichte der alten Philosophie Theologische Literaturzeitung XIV S. 273 f.	— — —
A. Winkler, Die Darstellungen der Unterwelt auf unteritalischen Vasen. Berliner phil. Wochenschrift IX S. 311—313	III 361—363
Wiener Vorlegeblätter für archäologische Uebungen, 1888. Berliner phil. Wochenschrift IX S. 1082—1084	— — —
P. Herrmann, Das Gräberfeld von Marion auf Cypern. Berliner phil. Wochenschrift IX S. 1113—1116	III 347—350

1890.

Beiträge zur Vasenkunde. Bonner Studien, Aufsätze aus der Alterthumswissenschaft, R. Kekulé gewidmet (Berlin 1890) S. 67—91	III 288—319

	Kleine Schriften
Die Quellen zu Polygnots Nekyia. Rheinisches Museum XLV S. 178—202	II 379—404
Der Zorn der Hera in Dichtung, Sage und Kunst. Antrittsvorlesung in Basel, 23. Mai 1890 (ungedruckt)	II 3—17
Chronologische Beiträge zu einigen platonischen Dialogen aus den Reden des Isokrates. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel (Basel 1890)	I 79—139
Recensionen: P. Meyer, Quaestiones platonicae I F. Lukas, Die Methode der Eintheilung bei Platon. E. W. Simson, Der Begriff der Seele bei Platon. G. Geil, Die Lehre von den *μέρη τῆς ψυχῆς* bei Platon. Philosophische Monatshefte XXVI S. 487—494	I 305—314
E. Rohde, Psyche. Theologische Literaturzeitung XV S. 561—568	II 261—272
M. Mayer, Die Giganten und Titanen in der antiken Sage und Kunst. Berliner phil. Wochenschrift X S. 85—88	II 280—284

1891.

Inschrift aus Itanos. Athen. Mittheilungen XVI S. 127—129 . . .	II 519—521
Zu den Vasen aus Kameiros. Jahrbuch des Instituts VI S. 263—271	III 212—223
Zum Herakles des Antisthenes. Philologus L S. 288—296	I 140—149
Prolegomena zu Platons Staat und der platonischen und aristotelischen Staatslehre. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel (Basel 1891)	I 150—228
Recensionen: H. Usener, Epicurea. Archiv für Geschichte der Philosophie IV S. 657—667	I 316—318
H. Diels, Sibyllinische Blätter. Berliner phil. Wochenschrift XI S. 133—137, II 293	— — —
Cl. Bäumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Berliner phil. Wochenschrift XI S. 339—342, 370—375	I 281—289
K. Wernicke, Die griechischen Vasen mit Lieblingsnamen. Berliner phil. Wochenschrift XI S. 468—471	III 357—360
O. Puchstein, Pseudohethitische Kunst. Berliner phil. Wochenschrift XI S 783—787	— — —
W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie I. Berliner phil. Wochenschrift XI S. 901—911 .	II 250—261

1892.

Die *Ἀθηναίων πολιτεία* des Kritias. Hermes XXVII S. 260—286 .	II 417 442
Zu dem Vasenbild mit der Darstellung des hölzernen Pferdes (Jahrbuch VII Taf. 2). Arch. Anzeiger 1892 S. 75	— — —
Das griechische Weihgeschenk. Akademischer Vortrag in der Aula des Museums zu Basel gehalten den 12. Januar 1892 (ungedruckt)	II 189—211
Gesetzgeber und Propheten in Griechenland. Akademischer Vortrag in der Aula des Museums zu Basel gehalten den 20. Dezember 1892 (ungedruckt)	II 161—188
Das hellenische Königtum, Verfassungsgeschichtliche Untersuchungen (ungedrucktes Bruchstück)	II 295—376

1893.

	Kleine Schriften
Zwei Felsinschriften von Amorgos. Athen. Mittheilungen XVIII S. 32—36	II 514—518
Ad Athenaei lib. X p. 453 b. Hermes XXVIII S. 468	II 484
Recensionen: Th. Friedrich, Die Holztektonik Vorder-Asiens im Altertum und der Hekal mat ḥatti. Berliner phil. Wochenschrift XIII S. 117—122	— — —
K. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates I. Berliner phil. Wochenschrift XIII S. 166—171, 197—201	I 295—298
E. Richter, Xenophonstudien. Berliner phil. Wochenschrift XIII S. 325—329	I 300—305
Catalogue of the Greek and Etruscan vases in the British Museum II: Black figured vases by H. B. Walters. Berliner phil. Wochenschrift XIII S. 1455—1458	— — —
L. Münter, Das Grab des Sophokles. Berliner phil. Wochenschrift XIII S. 1648—1650	III 367—369

1894.

Einige eleusinische Denkmäler. Festbuch zur Eröffnung des historischen Museums zu Basel (Basel 1894) S. 1—16	III 31—44
Vasenscherben aus Tell Defenneh im Britischen Museum. Antike Denkmäler II S. 8; vgl. 1895	— — —
Delphika. Untersuchungen zur griechischen Religionsgeschichte. Der vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg zur Feier ihres zweihundertjährigen Bestehens gewidmet von der Universität Basel (Basel 1894)	II 125—154
Der Ursprung der Elegie. Philologus LIII S. 201—213	II 405—416
Kulturgeschichtliche Forschung im Altertum. Verhandlungen der 42. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wien (Leipzig 1894) S. 57—70	II 443—462
Zur orphischen Kosmologie. Archiv für Geschichte der Philosophie VII S. 147—153	II 155—160
Adonia. Adonis. Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, herausgegeben von G. Wissowa. I (Stuttgart 1894) S. 384—395	— — —
Ao (Ἀῶ). Ἄωος. Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie I S. 2656, 2658	— — —
Aphrodite in der Kunst. Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie I S. 2776—2787	— — —
Recensionen: N. Kaufmann, Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart. Berliner phil. Wochenschrift XIV S. 225—227	I 315—316
A. Riegl, Stilfragen. Berliner phil. Wochenschrift XIV S. 241—245	III 342—347
S. Sepp, Pyrrhoneische Studien. Berliner phil. Wochenschrift XIV S. 490—492	— — —
J. Poppelreuter, De comoediae atticae primordiis. Berliner phil. Wochenschrift XIV S. 644—646	II 490—492

Kleine Schriften

Th. Klett, Sokrates nach den xenophontischen Memorabilien. Berliner phil. Wochenschrift XIV S. 675—679 . . . . I 298—300
C. Deichmann, Das Problem des Raumes in der griechischen Philosophie bis Aristoteles. Berliner phil. Wochenschrift XIV S. 746—750 . . . . I 289—293
B. Sauer, Der Torso von Belvedere. Berliner phil. Wochenschrift XIV S. 884—887 . . . . — — —
J. Morgoulieff, Étude critique sur les monuments antiques représentant des scènes d'accouchement. Berliner phil. Wochenschrift XIV S. 962—965 . . . . III 363—366
E. Grosse, Die Anfänge der Kunst. Literarisches Centralblatt 1894 S. 525 f. . . . . — — —

1895.

Zu den griechischen Vasen von Tell Defenneh. Jahrbuch des Instituts X S. 35—46; vgl. 1894 . . . . III 224—238
Zwei gortynische Urkunden. Philologus LIV S. 205—210 . . . . II 522—527
Zu Xenophons Agesilaos. Philologus LIV S. 577—586 . . . . . I 271—280
Zur Composition des platonischen Staates, mit einem Excurs über die Entwicklung der platonischen Psychologie. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel (Basel 1895) . . . . I 229—270
Johannes Toepffer †. Allgemeine Schweizer Zeitung, 8. September 1895 Nr. 211. Zweites Blatt . . . . — — —
Recensionen: R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I. Berliner phil. Wochenschrift XV S. 148—149 I 293—294
E. Krause (Carus Sterne), Die nordische Herkunft der Trojasage bezeugt durch den Krug von Tragliatella eine dritthalbtausendjährige Urkunde. Berliner phil. Wochenschrift XV S. 816—820 . . . II 289—293
K. Sittl, Archäologie der Kunst. Berliner phil. Wochenschrift XV S. 1396—1400 . . . . III 337—341
E. Maass, Orpheus. Theologische Literaturzeitung XX S. 457—462 II 273—280

1896.

Der platonische Staat. Akademischer Vortrag in der Aula des Museums zu Basel, gehalten am 14. Januar 1896 (Bruchstück, nach dem Tode des Verfassers gedruckt in „Die Zukunft" 1901 S. 238—247) . I 319—330
Pithosfragmente aus Datscha. Athen. Mittheilungen XXI S. 229—236 III 204—211
Sittengeschichtliche Parallelen. Philologus LVI S. 5—32 . . . . II 212—239
Askalabos. Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie II S. 1607 . . . . — — —
Atarpo. Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie II S. 1898 . . . . . — — —
Athena. Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie II S. 1941—2020 . . II 18—124



QUELLENVERZEICHNISS
ZU DEN IN DEN KLEINEN SCHRIFTEN ABGEDRUCKTEN ARBEITEN

Handschriftlicher Nachlass.

Besonders erschienene Abhandlungen.

Sammelwerke und Bücher Anderer.

Zeitschriften und andere Periodica.

Kleine Schriften

Mittheilungen des k. deutschen archäologischen Instituts, Athenische Abtheilung

XI 1886 S. 209—262: Mittheilungen von den griechischen Inseln II. Aelteste Nekropolen auf Cypern . . III 83—136

XII 1887 S. 1—8: Zur Herkunft der mykenischen Cultur . III 137—143

XIII 1888 S. 273—303: Bemerkungen zum ältesten Kunsthandwerk auf griechischem Boden . . . . . III 153—180

XVI 1891 S. 127—129: Inschrift aus Itanos . . . . . . II 519—521

XVIII 1893 S. 32—36: Zwei Felsinschriften von Amorgos . II 514—518

XXI 1896 S. 229—236: Pithosfragmente aus Datscha . . . III 204—211

Mittheilungen des k. deutschen archäologischen Instituts, Römische Abtheilung

II 1887 S. 40—43: Iscrizione della fibula Prenestina . . . II 528—531

S. 171—192: Ueber eine Classe griechischer Vasen mit schwarzen Figuren . . . . III 239—261

III 1888 S. 159—180: Vasenscherben aus Kyme in Aeolis . III 262—284

Monatshefte, Philosophische XXVI 1890 S. 487—494: P. Meyer, Quaestiones platonicae I. F. Lukas, Methode der Eintheilung bei Platon. E. W. Simson, Begriff der Seele bei Platon. G. Geil, Lehre von den μέρη τῆς ψυχῆς bei Platon . . . . I 305 314

Monumenti dell' Instituto archeologico XI 1883 Taf. 55. 56 . . . III 5— 20

Museum, Rheinisches, für Philologie

XLII 1887 S. 139—140: Zu Athenaeus IV 174 . . . . II 482—483

S. 179—197: Zu den historischen Arbeiten der ältesten Peripatetiker . . . . II 462—481

XLIII 1888 S. 355—359: Skenische Vasenbilder . . . . . III 26—30

XLV 1890 S. 178—202: Die Quellen zu Polygnots Nekyia . II 379—404

Philologus, Zeitschrift für das classische Alterthum

L 1891 S. 288—296: Zum Herakles des Antisthenes . . I 140—149

LIII 1894 S. 201—213: Der Ursprung der Elegie . . . . II 405—416

LIV 1895 S. 205—210: Zwei gortynische Urkunden . . . . II 522—527

S. 577—586: Zu Xenophons Agesilaos . . . . I 271—280

LVI 1896 S. 5—32: Sittengeschichtliche Parallelen . . . . II 212—239

Verhandlungen der 42. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wien 1893, Leipzig 1894 S 57—70: Kulturgeschichtliche Forschung im Altertum . . . . II 443—462

Wochenschrift, Berliner philologische

VIII 1888 S. 15—21: P. Arndt, Studien zur Vasenkunde . . III 350—357

IX 1889 S. 311—313: A. Winkler, Die Darstellungen der Unterwelt auf unteritalischen Vasen . . . . . III 361—363

S. 1113—1116: P. Herrmann, Das Gräberfeld von Marion auf Cypern . . . . III 347—350

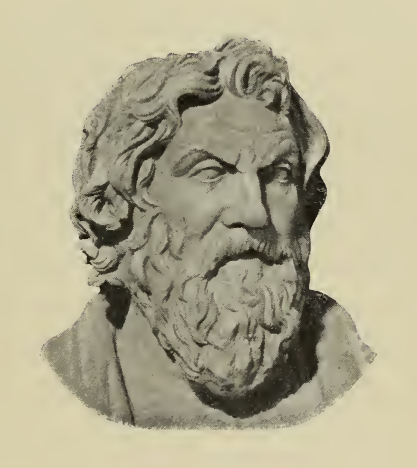
X 1890 S. 85—88: M. Mayer, Die Giganten und Titanen in der antiken Sage und Kunst . . . . II 280—284

XI 1891 S. 339—342, 370—375: Cl. Bäumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie . . I 281—289

ZUR GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

VON

FERDINAND DUEMMLER



LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRZEL

1901

Druck von Fischer & Wittig in Leipzig.

VORWORT.

Dieser Band bringt mit Ausnahme des kleinen Nachtrags nur von Dümmler selbst veröffentlichte Arbeiten, für deren Wiedergabe der Grundsatz möglichster Treue der gegebene war. Neben einigen Hinweisen zu den frühesten Schriften auf einschlagende spätere Behandlungen namentlich in den Akademika ist nur sparsam noch weitere Literatur in Anmerkungen beigebracht, nur solche, von der man sicher sein konnte, dass sie auch der Verf. angezogen hätte, und die ihn bestätigt oder weiterführt, wobei noch zu berücksichtigen ist, dass dieser Band vor zwei Jahren bereits fast vollständig gedruckt war. Endlich sind neben wenigen persönlichen Mittheilungen die in Handexemplaren des Verf. gefundenen Randbemerkungen hinzugefügt worden; diejenigen der Akademika wurden den einschlägigen Stellen des Registers angehängt. Denn um diese hier fehlende Hauptschrift Dümmlers doch einigermassen zu ersetzen, in irgend einer Form anzuschliessen und so den Ueberblick über sein gesammtes Schaffen zu ermöglichen, sind Sach- und Stellenregister der Akademika dem Index einverleibt worden, was ihn nicht nur an sich (zumal mit den vielen Einschlägen des II. Bandes) ausser Verhältniss zu diesem Bande anschwellen liess, sondern ihm nach Maassgabe jener Register eine sonst nicht beabsichtigte Ausführlichkeit aufzwang. Um andererseits den Band zu erleichtern, sind von den Recensionen einige nur theilweise, einige

garnicht abgedruckt und überhaupt nur diejenigen Stücke aufgenommen worden, die nicht blosses oder nur zustimmendes Referat bieten, sondern Kritik üben und den Kritiker in seiner Eigenart zu Wort kommen lassen. Erst jetzt, lange nach dem Druck der Recensionen bot sich ein verloren geglaubter Aufsatz, der noch im „Nachtrag" (s. Näheres S. 319) als ein besonders persönliches Dokument des Verfassers verdiente Aufnahme fand. Als Vignette wurde das von Dümmler selbst als charakteristisch empfundene Bild des ersten Kynikers gewählt, unter dessen Zeichen ja seine ersten, weittragenden Untersuchungen standen.

Basel, Anfang Februar 1901. Karl Joël.

INHALTSVERZEICHNISS.

DE ANTISTHENIS LOGICA.

Exercitationis grammaticae specimina, Festschrift des Bonner Seminars für Bücheler
S. 51—61. 1881.

Parum recte de Cynicis iudicant qui eos in severis rigidae virtutis exercitationibus solis versatos subtilioris eruditionis cultum tanquam fastus alimentum adeo repudiasse ut nisi ethicam nullam attingerent philosophiae regionem arbitrantur. Is certe qui et Cynicorum et Stoicorum idem princeps habetur, Antisthenes quamvis inutilis et vanae sapientiae quae non ad virtutem augendam spectaret acerbissimus vituperator, ipse tamen et in omni disciplinarum genere studiosissime elaboravit et omnes philosophiae partes libris copiosissime illustravit. Ac plurimum ille studii logicae adhibuit: cuius doctrinae ex sententiis ipsius ab Aristotele metaph. *H* 3 p. 1043[b] 24 et *Δ* 29 p. 1024[b] 32 relatis haec fere emergunt lineamenta. Exercit. gramm. 51

Res non quae sint sed solum quales sint definiri possunt. Est enim unius tantum rerum generis definitio et *λόγος*, rerum conpositarum; eaque definitio est enumeratio partium (*τὰ μὲν σύνθετα ἐπεξερχόμεθα καὶ οἱονεὶ ἀριθμοῦμεν πόσα τινὰ τυγχάνει* Alexander ad met. p. 523, 20 Bon.). Neque enim potest quidquam de ulla re praedicari nisi ipsius propria significatio (*ὁ οἰκεῖος λόγος*). Rerum autem simplicium propria significatio nomen ipsum est, rerum conpositarum omnia ea conplectitur, quibus illae constant: quibus enumeratis nascitur longa significatio (*μακρὸς λόγος*), quae est definitio. Consequitur ut de rebus simplicibus nequeant enuntiata formari nisi | in quibus sit subiectum et praedicatum idem (quae nos dicimus iudicia identica), de rebus conpositis nulla, quorum praedicatum non subiecto contineatur (quae 52

nos dicimus iudicia analytica). Sequitur porro nec posse contradici nec falsa praedicari. Si enim alter contradiceret alteri, oporteret diversam utrumque eidem rei tribuere significationem, quod fieri nequit; neque magis fieri potest ut falsa, non propria rei tribuatur significatio.

Eadem haec Antisthenis paradoxa perstringunt Plato in Euthydemo p. 285[d]—287[a] et in Sophista p. 251[b] et Isocrates initio Helenae Antisthenis nomine non adiecto. Aristoteles cum saepe aliorum sententias suae ipsius philosophiae vocabulis referat, dubium esse potest, quam accurate quae in scriptis Antisthenis legerit proferat. Quod ut recte possimus discernere, copiam nobis suppeditant quae a Platone sub Theaeteti dialogi finem disseruntur.

Tertia[1]) et ultima cognitionis definitio profertur a Theaeteto p. 201[c] *τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι.* Socrates deinde, qui et ipse eiusmodi doctrinam se percepisse quasi cuiusdam somnii meminit, explicat primum qua ratione ad hanc definitionem perventum sit, deinde eam ex ipsius fundamentis refutat, postremo loco fundamentis non respectis quibus modis possit percipi examinat. Summa eius doctrinae haec est. Scientia est vera opinio cum oratione (h. e. quae oratione explicatur explicarique potest: *μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξα*): qua quodcunque caret, extra cognitionem positum est. Prima rerum elementa (*στοιχεῖα*) *λόγον* non habent, ut nominare tantummodo ea liceat, praedicare quidquam de eis non liceat, ne id quidem, esse aut non esse. Quaecunque enim praedicantur de rebus, a rebus ipsis diversa 53 sunt. Itaque si possemus res ipsas significare et haberent | suum et proprium *λόγον*, oporteret eas significare alienis non adhibitis: qualis significatio elementorum, quae *λόγῳ* carent, non extat praeter ipsa nomina. Rerum conpositarum est nominum conplexio quae est oratio (*λόγος*). Elementa, cum *λόγον* non habeant, inconprensibilia (*ἄγνωστα*) sunt sed sensibilia (*αἰσθητά*): illae tantum conplexiones (*συλλαβαί*) sunt conprensibiles dicibiles et recta opinione opinabiles. Si quis sine *λόγῳ* perceperit veram opinionem, *ἀληθεύει*, non scit, cum id ipsum sit scire posse *δοῦναί τε καὶ δέξασθαι λόγον*.

Quae cum ad singula cum Aristotele concinant, dubium esse nequit, quin recte Schleiermacherus suspicatus sit etiam hoc loco

1) [Vgl. des Vf. Akademika. Giessen 1889. S. 151.]

respici Antisthenem. Quare cum et parce exiliterque Aristoteles de Antisthene referat et licentius videatur Antistheneis sua miscere[1]), ut genuinam Antisthenis doctrinam exploremus a Platonis loco proficiscemur. Ac primum quidem *λόγος* quid sit, Theaeteti p. 202[b] sic definitur: *ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν.* Non agnovisse Antisthenem definiendi aliam praeter *λόγον* rationem testis est Laertius Diogenes VI 3 *πρῶτος διωρίσατο λόγον εἰπών· λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν.* Quare cum *λόγῳ* vera rerum natura dicatur patefieri iure miramur, *λόγον* nihil esse dici nisi nominum conplexionem. Exemplum profertur paulo inferius p. 203[a] *λόγος* syllabae *Σω* qui est *σῖγμα καὶ ὦ*, et post cum omnes quae possint cogitari *λόγου* notiones percensentur, una tantummodo apposita est ad Antistheneam illam quam continua oratione explicuerat Socrates doctrinam: *τὸ ἐρωτηθέντα τί ἕκαστον δυνατὸν εἶναι τὴν ἀπόκρισιν διὰ τῶν στοιχείων ἀποδοῦναι τῷ ἐρομένῳ* (p. 206[c]) sive ut paulo infra dicitur *διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον* (p. 208[c] cf. 207[c]). Haec autem *λόγου* definitio, ut sit nominum conpositio qua sola rerum natura indicetur, cum ipsa grammatici potius sit quam philosophi, in fines etiam angustiores redigitur alio illo Antisthenis placito, quo aliena subiecto tribui praedicata vetatur. Vnde consequitur rerum simplicium *λόγον* non esse neque ullam praeter ipsum nomen | definitionem, itaque non esse 54 conprensibilia; simplices autem res eae sunt quarum est nomen simplex. Rerum conpositarum, quippe quarum nomina sint conposita, est definitio: enumeratio nominis partium, sicut syllabae *Σω* est *λόγος* enumeratio litterarum sigma et omega.

Vel ex illa *λόγου* definitione apparet Antisthenem statuisse linguae structuram respondere vel in minutissimis quibusque naturae rerum. Idem intellegitur spectatis reliquis quibus utitur artis vocabulis, quae omnia ab arte grammatica tralata esse manifestum est. Rerum enim conplexiones, quae alii philosophi *συνθέσεις συμπλοκὰς συγκρίματα* dixerunt, Antisthenes ad litterarum conprensarum similitudinem *συλλαβάς* appellat. Neque hoc verisimile est *στοιχεῖα* vocem rerum prius quam litteraturae elementa significasse. Is enim qui primus corporum elementa in philosophiam induxit Empedocles non *στοιχεῖα* ea dicebat sed

1) Sic ab Antisthene profecto aliena est distinctio inter materiam et formam ab Aristotele et Alexandro facta.

ῥιζώματα. Nova illa significatio ad Platonem refertur auctorem ab Eudemo Simplicii in Ar. phys. f. 2[r] inf. et Laertio Diog. III 24: Theaeteti loco docemur e logica Antisthenis disciplina grammaticae simillima eum verbi usum a Platone receptum esse. Nam id quod vel ex ipsis vocabulis colligere licet, Antistheni rerum cognitionem ad artis grammaticae exemplar revocatum esse, ipsius Platonis testimonio ultro conprobatur p. 202[e] *ὥσπερ γὰρ ὁμήρους ἔχομεν τοῦ λόγου τὰ παραδείγματα, οἷς χρώμενος εἶπε πάντα ταῦτα. ΘΕΑΙ. Ποῖα δή; ΣΩ. Τὰ τῶν γραμμάτων στοιχεῖά τε καὶ συλλαβάς. ἢ οἴει ἄλλοσέ ποι βλέποντα ταῦτα εἰπεῖν τὸν εἰπόντα ἃ λέγομεν; ΘΕΑΙ. Οὔκ, ἀλλ' εἰς ταῦτα.*

Quodsi a linguae contemplatione proficiscendum in rerum cognitione Antisthenes statuebat, putasse illum necesse est veritatis normam innatam esse linguae et res item ac nomina ex eodem fonte manasse. Non potest ille cum sophistis et Democrito sensisse, qui non existere nomina nisi arbitrario hominum instituto et inpositione fortuita arbitrabantur.

Iam vero hanc Antisthenis sententiam, quam ex Theaeteti 55 | loco adsecuti sumus, Plato Cratylo et explicat et refutat. Primum Hermogenis sententia qui facta nomina et fortuita censebat breviter refellitur; explicatur deinde naturalis nominum origo et vis veritatis prodendae, quam eis Cratylus inesse affirmaverat; postremo ea refutatur. E media dialogi parte oportet restitui eam doctrinam quam Plato inpugnat. Eius summa haec est. Nominibus inest naturalis quaedam veritas, ut et sint natura et exprimant rerum naturam. Pleraque illa sunt conposita, quae solvi redigique ad primitiva quaedam nomina possint. Primitiva haec in principalibus philosophiae Heracliteae notionibus versantur, quam rectam veramque esse oportet, quando quidem nomina sunt natura recta. Nominum autem veritatis cognitio non solum optima sed sola est rerum cognoscendarum ratio. Sed de primitivorum nominum veritate si quis quaerat, oportet eum etiam elementa illorum litteras examinare, num quam cum rerum natura similitudinem referant. Difficile negotium. Quod si quis evitaturus illa aut barbarae originis esse dicat aut nimia vetustate adeo deformata ut cognosci iam nequeant, nugari ille quaerentesque frustrari dicitur. Tum Socrates naturalem quandam similitudinem litterarum et rerum studet investigare, ita tamen ut audacia se proferre et parum certa optime sibi conscius sit.

Ipsius[1]) Cratyli doctrinam hoc dialogo explanari nil est quod suadeat. Is enim secundum Aristotelem met. Γ 5 p. 1010ᵃ 10—15 adeo Heracliteus erat, ut stabilior recto ei praeceptoris philosophia videretur: *τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον.* Quomodo igitur Cratylus potuit affirmare nominibus rerum naturam prodi, cum ne inponere quidem rebus nomina auderet? Praeterea multo vetustior erat Cratylus Platone, cuius eum magistrum fuisse, priusquam se ad Socratis disciplinam applicaret, testatur Aristoteles met. A 6 in. alii. Quare cum Plato eiusmodi dialogi scribendi consilium cepisse nisi ab adversariis lacessitus vix existimari possit, Cratylum ipsum exprimi extra omnem est probabilitatem. Recte igitur viri docti omnes | in aequalem 56 quendam Platonis dialogum scriptum esse statuerunt. Et dudum quidem Schleiermacherus etiam hoc dialogo infestissimum Platonis adversarium Antisthenem carpi recte suspicatus est, probaveruntque Hermannus de Plat. p. 496. 657. 479 Winckelmannus Fr. Ant. p. 48 Vsenerus Quaest. Anax. p. 13 Reinhardtus de Isocratis aemulis p. 27. Quae sententia quominus pervulgaretur, obstitit Classeni dubitatio, de qua post disserendum erit.

Primum Schleiermachero est argumentum, quod manifestum sit Cratyli p. 429ᵈ, ubi falsa posse praedicari a Cratylo negatur, respici Antisthenem. Satis enim constat Aristotelis testimonio hanc opinionem Antisthenis fuisse, cuius si Plato originem in Euthydemo p. 285ᶜ (unde hausit Diogenes IX 53) ducit a Protagora adductus est temporum ratione, cum Socrati non bene potuerit Antisthenis mentionem tribuere. Iam quod hoc uno Cratyli loco vellicatur Antisthenes, non necessario consequitur eundem in etymis tale studium conlocasse, quale Socrates exercet, Cratylus probat. Hoc ut evinceret, sagacissime Schleiermacherus Stoicorum ineptias Cratyleis simillimas advocavit. Atque cum constet multa Stoicos e Cynicorum philosophia assumpsisse, ubicunque Stoicorum placita cum Platone singillatim concinunt, et Platonem et Stoicos Antisthenea referre iure statuemus. Namque eos ab ipso Platone serio accipere quae ille deridet non est credibile, cum praesertim ante Panaetii studia Platonem Stoici lectitasse non videantur.

---

1) [Vgl. Akadem. S. 147 ff.]

Breviter [1]) igitur constituendum videtur quid de linguae natura et utilitate Stoici senserint. Et primum quidem Stoicos naturalem linguae originem statuisse testatur Origenes contra Celsum I 24 p. 18 H. *λόγος βαθὺς καὶ ἀπόρρητος ὁ περὶ φύσεως ὀνομάτων, πότερον ὡς οἴεται Ἀριστοτέλης θέσει ἐστὶ τὰ ὀνόματα, ἢ ὡς νομίζουσιν οἱ ἀπὸ στοᾶς φύσει, μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα καθ' ὧν τὰ ὀνόματα, καθὸ καὶ στοιχεῖά τινα ἐτυμολογίας εἰσάγουσιν.* Quomodo Stoici naturali nominum veritate usi vel 57 | potius abusi sint ad verborum origines explorandas, luculenter ostendit fragmentum Varronis ex tertio libro de lingua latina quod servavit Augustinus de dial. c. 6 [2]). Negabant Stoici ullum esse verbum cuius explicari origo non posset. Tamdiu dirimenda esse verba, donec res cum sono verbi aliqua similitudine concineret. Atque eum concentum in vocabulis animantium voces significantibus saepissime observari. Quae non sonarent res ita denominatas esse ut quomodo res sensus ita nomen aures afficeret: 'mel quam suaviter gustum res ipsa, tam leniter nomine tangit auditum'. Ab illis verborum quasi cunabulis reliqua nomina secundum rerum mutuam similitudinem esse derivata; porro nominatas esse res a vicinitate, cuius permulta distinguunt genera; postremo loco etiam a contrario quaedam res denominatae esse dicuntur. Sed ultra illa verborum cunabula progredi posse neminem: 'vis quare sic appellatur, requiret; reddetur ratio, quod robusto et quasi valido sono verbum rei quam significat congruit; ultra quod requirat non habet' (p. 149, 18 W.).

Iam non dubium videtur quin omnis quae a Platone Cratylo tribuitur doctrina fuerit Antisthenis, cum eadem ratio quae in Cratylo observatur postuletur ea Theaeteti parte qua Antisthenea referri cognovimus eademque a Stoicis Antisthenis asseclis diligentissime sit culta. Neque enim solum rationes Stoicorum cum Cratyleis concinunt, sed etiam singula etyma permulta. In his maxime videre licet non iniuste a Platone nec nimiam describi Antisthenis absurditatem. Quod ut perspiciatur, cum Platonis etymis Stoica nonnulla conponemus.

---

1) [Vgl. Akadem. S. 130 ff.]

2) Emendatius edidit A. Wilmanns, de Terenti Varronis libris grammaticis p. 145 sq.

Crat. p. 396ª ἀτεχνῶς γάρ ἐστιν οἷον λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα· διελόντες δὲ αὐτὸ διχῇ οἱ μὲν τῷ ἑτέρῳ μέρει, οἱ δὲ τῷ ἑτέρῳ χρώμεθα. οἱ μὲν γὰρ Ζῆνα οἱ δὲ Δία καλοῦσι . . . συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δι' ὃν ζῆν | ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει. 58 cf. Diog. VII 147 Δία μὲν γάρ φασι (sc. Stoici) δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἴτιός ἐστιν. Cornutus c. 2 καλεῖται Ζεὺς (ἡ τοῦ κόσμου ψυχὴ) πρώτως καὶ διὰ παντὸς ζῶσα καὶ αἰτία οὖσα τοῖς ζῶσι τοῦ ζῆν . . . ., Δία δὲ αὐτὸν καλοῦμεν ὅτι δι' αὐτὸν γίνεται καὶ σῴζεται τὰ πάντα. Lydus de mens. IV 48 p. 83, 4 B. Κράτης δὲ [p. 71, 10 Wachsm.] ἀπὸ τοῦ διαίνειν τουτέστι πιαίνειν τὴν γῆν βούλεται ὀνομασθῆναι τὸν Δία τὸν εἰς πάντα διήκοντα. Ποσειδώνιος τὸν Δία τὸν πάντα διοικοῦντα· Χρύσιππος δὲ διὰ τὸ δι' αὐτὸν εἶναι τὰ πάντα. Neque aliter scriptor Stoicus de mundo c. 7 p. 400ᵇ 13 καλοῦμεν δὲ αὐτὸν καὶ Ζῆνα καὶ Δία παραλλήλοις χρώμενοι τοῖς ὀνόμασιν, ὡς ἂν εἰ λέγοιμεν δι' ὃν ζῶμεν. Cf. Heraclitus alleg. Hom. 23 p. 49 Mehleri, al.

Crat. p. 402ᵇ ubi de Saturni et Rheae nominibus disputatur Socrates interrogat: Ἆρα οἴει ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου αὐτὸν ἀμφοτέροις ῥευμάτων ὀνόματα θέσθαι; cf. Corn. c. 2 Ῥέαν δὲ τὴν γῆν ἥτις πάντα ῥέει [sic] τὰ ὑλικὰ ἀπὸ τοῦ ῥεῖν. Etym. M. p. 701 Χρύσιππος δὲ λέγει Ῥέαν κεκλῆσθαι, ἐπειδὴ ἀπ' αὐτῆς ῥεῖ τὰ ὕδατα. cf. etiam schol. Hom. O 19 Eustath. p. 978, 44 Heraclit. alleg. Hom. 41 p. 87 M. schol. Hes. theog. 459.

Crat. p. 404ᶜ Ἴσως δὲ μετεωρολογῶν ὁ νομοθέτης τὸν ἀέρα Ἥραν ὠνόμασεν ἐπικρυπτόμενος, θεὶς τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τὴν τελευτήν. cf. Corn. c. 3 γυνὴ δὲ καὶ ἀδελφὴ αὐτοῦ παραδέδοται ἡ Ἥρα, ἥτις ἐστὶν ὁ ἀήρ et Diog. VII 147. — Etymon nominis Ἅιδου ἀπὸ τοῦ ἀειδοῦς repudiatum in Cratylo acceptum erat Stoicis, ut Cornutus c. 35 docet: Ἅιδην, ὡς ἔφην, διὰ τὸ ἀειδὲς προσηγόρευσαν, cf. c. 5 ὅτι καθ' αὐτὸν ἀόρατός ἐστιν.

Apollinis in Cratylo quattuor proponuntur etyma (p. 405ᶜ—406ª): ἀπολύων aut ἀπολούων, ἁπλῶν (a voce ἁπλοῦς), ἀεὶ βάλλων, ἀπολῶν pro ὁμοπολῶν (sc. τῇ ἁρμονίᾳ). Conferendus hic Macrobius sat. I 17, 7—9 'Plato Solem Ἀπόλλωνα scribit cognominatum ἀπὸ τοῦ ἀποπάλλειν τὰς | ἀκτῖνας, id est a iactu radiorum: Chrysippus [Apollinem], ὡς οὐχὶ τῶν πολλῶν καὶ φαύλων οὐσιῶν τοῦ 59 πυρὸς ὄντα.[1]) primam enim nominis litteram retinere signi-

---

1) [Randbemerkung des Vf.: cf. Plut. de Ei 20.]

ficationem negandi: ἢ ὅτι μόνος ἐστὶ καὶ οὐχὶ πολλοί . . . . Speusippus . . . . ὡς ἀπὸ πολλῶν οὐσιῶν πυρὸς αὐτοῦ συνεστῶτος. . . . Cleanthes ὡς ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιουμένου.' Macrobio Et. m. p. 130, 18 et Cornutus c. 32 consentiunt. Ceterum etiam altero Platonis etymo Macrobius utitur ibid. § 46: 'Ἐλελεὺς appellatur ἀπὸ τοῦ ἑλίττεσθαι περὶ τὴν γῆν . . . . Platon ἀπὸ τοῦ συναλίζειν καὶ συναθροίζειν τοὺς ἀνθρώπους, ὅταν ἀνατείλῃ'. Vtroque loco ille non tam accuratam Cratyli lectionem prae se fert quam obscuram quandam recordationem. Apollo enim quod a Platone dicitur vocatus quasi ἀεὶ βάλλων (sc. τὰ βέλη), secundum Macrobium est ἀποπάλλων τὰς ἀκτῖνας, et quo Plato p. 409[a] Ἥλιος nomen explicat etymon ad Ἐλελεύς nomen transfertur. Macrobiine sit error an eorum alicuius per quorum rivulos Apollodori eruditio ad illum manavit, in dubio relinquendum est.

Crat. 409[b] Lunae nomen explicatur: ὅτι δὲ σέλας νέον τε καὶ ἕνον ἔχει ἀεὶ σελαενονεοάεια μὲν δικαιότατ' ἂν τῶν ὀνομάτων καλοῖτο, συγκεκροτημένον δὲ σελαναία κέκληται: cf. Lydum de mens. III 1 p. 27, 8 μῆνες προσαγορεύονται ἀπὸ τῆς μήνης, τουτέστι τῆς σελήνης· σελήνη δὲ παρὰ τὸ σέλας νέον ἔχειν.

Facili opera haec specimina augeri potuerunt, sed vel eis quae attuli puto probari, non ut Cicero dicit (de n. d. III 24, 63) Zenonem primum molitum esse illam nominum originationem, sed a Cynicis traditam Stoicos accepisse. Eadem autem opera etiam viae rationisque qua etyma expedirentur, Antisthenes Stoicis auctor fuit. Heracliti enim de rerum natura sententias, si qua est fides Cratylo Platonico habenda, iam Antisthenes secutus[1]) 60 in notationibus nominum expresserat. | Id quod non mirabimur. Incultum hunc locum Socrates reliquerat: discipuli igitur alii aliunde ad conplendum philosophiae orbem physica arripuere, Megarici ab Eleatis, Plato a Pythagoreis potissimum sic ut Timaeum Philolao debere ferretur, ab Heraclito Antisthenes. Num Homerum quoque Antisthenes ita interpretatus sit ut Heracliti philosophiam inde fulciret, discerni nequit. Videntur hoc prodere nonnulli Platonis loci Theaet. p. 152[e] et p. 179[e] et Crat. p. 402[c]. Sed interpretationis Antistheneae quae in scholiis Homericis servata sunt specimina in quaestionibus moralibus omnia versantur.

---

1) Num is Antisthenes quem Diogenes IX 15 Heracliti librum interpretatum esse narrat Cynicus fuerit idcirco dubium est, quod Diog. VI 19 Heracliteus Antisthenes commemoratur a Cynico diversus (cf. Krische theologumenon Gr. p. 238 sq.).

Optime ex Heracliti philosophia explicantur quae de cognitione et de nominum veritate statuit Antisthenes. Si natura universa eodem spiritu divino perfusa fovetur, consentaneum est et res et animos hominum eiusque facultates cognoscendi et loquendi ex eodem fonte nata similitudine quadam intima inter se iuncta esse. Heraclitus quoque libenter verbis ludere solebat, accuratam autem eum de lingua doctrinam protulisse non est verisimile (cf. Zeller I⁵ 723 f.). Quodsi de criterio Antisthenes philosophatus esset, criterium ei nominum cognitio fuisset. Simili sensu possunt vetustiores quidam Stoici criterium posuisse in *ὀρθῷ λόγῳ*, quos conmemorat Posidonius apud Diog. VII 54 cf. 128. In his Zenonem fuisse verisimile est qui multo propius abest a Cynicis quam Chrysippus, qui hoc criterium sustulit.

Inter Antisthenis libros non sunt quos Platonis dialogo inrideri magis sit probabile quam *περὶ παιδείας ἢ ὀνομάτων* libri quinque (Diog. L. VI 17). Horum summam si recte statuimus Cratylo recenseri, optime percipimus, cur dixerit *ἀρχὴν παιδεύσεως τὴν τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψιν* (Arrian. dissert. Epictet. I 17).[1] Classenus (de gramm. Graec. prim. p. 24) cum quibusdam Gorgiani sermonis similitudinibus quae in | dictis Antisthenis occurrunt nisus coniceret 61 rhetorica argumenta sola eum tractasse, horum librorum rationem non habuit. Sed ut fuerit voluminum *περὶ ὀνομάτων χρήσεως* argumentum rhetoricum, id vero nemo erit qui hariolетur Antisthenem in dialectica arte ultra Gorgiam praeceptorem non esse progressum.

1) [Vgl. Akad. 149.]

ANTISTHENICA.

[Dissertatio inauguralis Bonnensis. 1882.]*)

Antisth. 1

Platonis dialogos ut recte interpretemur, eius aequales et aemuli quid et de universa philosophia et de propria singularum eius partium natura et concentu senserint maximi esse momenti cum ex ipsa rei natura appareat, quoniam quo quis in longius aevum cogitationibus humanis viam muniverit et suas imposuerit leges, eo altius in sua aetate suaque patria soleat tanquam arbor radices egisse atque ut illa ventorum incursu corroboratur sic luctando vires et spiritum cepisse, tum maxime Platonis peculiarem, quem in scribendo tenuerit morem considerantibus comprobatur. Neque enim ille scripta verba ad informandos recte ad philosophiam animos satis apta arbitrabatur, sed hanc tantum modo iis vim concedebat, ut memoriae essent subsidio (Phaedr. p. 274—278) quam opinionem senex demum deposuit (legg. VII p. 811). Quare si quis enarrationem philosophiae Platonicae in certum ordinem redactam in dialogis eius sese inventurum sperat falsus erit, sive certam quandam sapientiae formulam vel adolescenti tribuit sive cognitionis progressiones quasdam ingeniique statuit mutationes. Alter enim naturam ingenii humani omnemque litterarum memoriam habet adversantes, alter facile ad errorem periculosissimum inducitur, ut quod unoquoque dialogo prodatur, eam ipsam tunc summam sapientiae Platonicae fuisse arbitretur. Primo igitur loco Platonis interpretem de uniuscuiusque dialogi origine et consilio quaerere oportet, cum Platonem ex iis quae

*) P. S. Perfecto demum et impresso libello mihi copia facta est legendi disputationem Caroli Urbani: *Ueber die Erwähnungen der Philosophie des Antisthenes in den Platonischen Schriften* (Progr. Pasch. gymn. reg. Guilelm. Regimont. Nr. 8 1882), quam si prius cognossem non nullis locis sequi poteram aliis certe respicere debebam.

in Phaedro disputat et ex ipsa dialogorum indole verisimile sit nil fere scripsisse externa causa non coactum aut invitatum. Sunt quae scripsit ut suae philosophiae et adfinis sectae discrepantiam illustraret; id Parmenidi dialogo est propositum (de quo rectissime disputavit O. Apelt, Vimar. 1879)[1]; sunt etiam quae adversariorum vexatione et stimulis ei extorta esse paene invito existimes. Sic quinti rei publicae libri pars prior fortasse uni Aristophanis impetui debetur. | Neque lenius quam cum poeta comico omnem philosophiam ludente ei cum Isocrate rhetore et ipso quendam philosophiae fucum prae se ferente erat certamen (de quo egregie disseruit C. Reinhardt de Isocratis aemulis p. 28—39). Sed graviores ei extiterunt adversarii. Nam ut rhetores et poetas quasi cum externis hostibus comparem contra quos maiestas et ipsum nomen philosophiae erat defendendum, tumultus extiterunt quasi civiles inter ipsas sectas Socraticas acerrimi ob minuta interdum doctrinae discrimina Et hoc quidem maxime dolendum est, cum discipuli Socratis fuerint minimum septem qui libris editis philosophati sunt, duorum tantum modo extare scripta integra Platonis et Xenophontis, reliquorum tam exilia mansisse vestigia, ut eos, unde ad studia Platonica fructum quendam sperabamus redundaturum, illo inveniamus longe obscuriores. Sed feliciter accidit in tanta calamitate quod is ipse nobis est ceteris notior, cuius doctrinae cognitionem ad studia Platonica plurima conlaturum recte speraveris: Antisthenes Cynicorum princeps. Inter quem et Platonem cum esset utriusque doctrinae tanta adfinitas quanta morum diversitas fieri non potuit, quin acerrimum exardesceret certamen, eoque acrius quo erant similiora fundamenta, in quibus utriusque philosophia erat exstructa. Quare ut controversiae illius causa et origo melius intellegatur, de communi utriusque accepta a Socrate hereditate antea nonnullis oportebit disputari. 2

CAPUT I.

De philosophia morali et civili Platonis et Antisthenis.

Ut a naturalibus quaestionibus ad morales philosophiam revocaret, Socrates ea maxima re motus est, quod cernebat communem omnium de divini et civilis iuris fundamentis conscientiam 3

1) [Vgl. jetzt Siebeck, Zeitschr. f. Philos. u. ph. Kr. 107. 1896. S. 1 ff.]

sophistarum declamationibus everti labefactis nec iam resistentibus patriis moribus et institutis. Illud enim sophistarum inventum, quo distinguebant res natura existentes et effectas pactione et consensu hominum, et tunc maxime movebat omnium animos et nunquam inde ab illo tempore a philosophis Graecis tractari est desitum. Et singulas quidem rei publicae formas non esse divinitus ad aeternam regulam exactas sed subiectas fere eorum arbitrio, penes quos forte summa esset potestas, facile docebantur qui aut diversarum inter se comparatis civitatum legibus et institutis maximas animadvertebant varietates aut ad eiusdem civitatis inclinationes et permutationes animum intendebant. Hinc duplex via patebat: Thrasymachi et Calliclis similes, cum ne civilis quidem ordo ulla stabilitate videretur esse, nullam esse statuebant agendi normam firmam ac mansuram sed pro summa lege uniuscuiusque arbitrium esse habendum; Socrates et genuini eius sectatores quaerere non desinebant, cur civitates collaberentur praecipites, quid labentes posset sustentare, sustentatas in posterum praestare inconcussas. Quaerebant igitur rei publicae statum natura rectum quem nisi communis omnium vita et mores virtutis lege adstringerentur posse existere non sperabant. Hic Platonem et Antisthenem deprendimus socios et paene contubernales. Licet[1]) enim Plato cum in secundo de republica p. 372^{d} porcorum rem-
4 publicam ludat | respiciat Antisthenem[2]), tamen ipsius res publica non ita procul abest a Cynicorum horrida severitate.

Et eorum quidem quae de optimo rei publicae genere senserit Antisthenes lineamenta evanida si quis e sectatorum eius scriptis Diogenis Zenonis Chrysippi commentariis politicis, quibus teste Laertio Diogene VI 15 fundamenta subiecit[3]) restituere conatur, timendum ne audacior videatur, cum sit verisimile pudoris et decoris contemptu Diogenem[4]) longe ultra magistrum esse progressum et ex huius doctrina Zenonis rem publicam esse suspensam. Sed et considerandum Antisthenem, quo a Diogene

---

1) [Vgl. Akadem. 67f.]

2) Ea enim quae Hermannus Henkel »Studien zur Geschichte der Griechischen Lehre vom Staat« p. 75 profert, quamvis recta sint quatenus ad Platonis Politicum spectant, hanc Zelleri coniecturam non convellunt.

3) Recte enim U. de Wilamowitz Philol. Unters. III, p. 156. emendavit: *αὐτὸς ὑποθέμενος τῇ πολιτείᾳ τὰ θεμέλια.*

4) Quae sit rei publicae Diogeneae fides habenda infra separatim quaeretur.

longius absit, eo propius accedere ad Platonem nec magnam fuisse illam discrepantiam in hac certe disciplina post apparebit. Proficiscamur igitur a re publica Zenonis ut de qua plurima nobis sint nota. Quae quam fuerit suspensa e decretis Cynicorum et Laertius Diogenes diserte testatur VII 4 et inde apparet quod posteriores Stoici eam ut parum pudicam et legitimam respuerunt (Laert. Diog. VII 34 cf. Bernays de Heracliti quae feruntur epistolis p. 30) genuinam tamen fuisse testimonio Chrysippi (Laert. Diog. ibid.) satis constat[1]). Atque in ea quidem re in qua consentire gravius est quam dissentire in reliquis omnibus, utraque res publica, et Platonis et Stoica, conveniebat: tollebant nuptias privatas et omnem familiarum separationem. Nam quamvis Plato publice administrari matrimonia iubeat, Zeno *τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι* velit (Laert. Diog. VII 131), idem utrique erat propositum: communis omnium concordia et sublatis familiis singulis omnium familiaritas (cf. Plut. Lyc. c. 31). Unde quid consequeretur Cynici et Stoici et optime viderunt | et audacter tanquam ad naturae legem adcommodatum probaverunt: consanguinea matrimonia. Testis est Chrysippus apud Sextum Empiricum hypot. III 246: *δοκεῖ δέ μοι ταῦτα οὕτω διεξάγειν καθάπερ καὶ νῦν οὐ κακῶς παρὰ πολλοῖς εἴθισται ὥστε καὶ τὴν μητέρα ἐκ τοῦ υἱοῦ παιδοποιεῖσθαι καὶ τὸν πατέρα ἐκ τῆς θυγατρὸς καὶ τὸν ὁμομήτριον ἐκ τῆς ὁμομητρίας* (cf. Sextum l. s. III 205 adv. math. XI 192 et Laert. Diog. VII 34. 131. 188). Idem Diogenes videtur commendasse cum apud Dionem Chrysostomum (or. X p. 305 R) stultum iudicet Oedipum quod incestum cum matre commissum non sanxerit lege lata, quod ut probetur secundum naturam fieri adfertur Persarum exemplum[2]) et bestiarum hunc incestum non abhorrentium.

5

Quod idem quam Platonis ingenio et moribus re vera fuerit taedio optime perspicitur e legum octavo p. 838[b] (*τὸ ταῦτα εἶναι φάναι μηδαμῶς ὅσια θεομισῆ δὲ καὶ αἴσχρῶν αἴσχιστα*); tamen in republica suis ipse argumentis ita implicatur, ut fratrem cum sorore coire permittere cogatur non vetante deo (V p. 461[c]). Namque id solum poterat provideri, ne parentes et liberi convenirent, certo

---

1) De Philodemi testimonio gravissimo in appendice agetur.

2) Eosdem Chrysippus significare videtur verbis: *καὶ νῦν οὐ κακῶς παρὰ πολλοῖς εἴθισται.*

aetatis termino definito quo intercedente maiores natu omnes a minoribus pro parentibus habendi essent; cognoscendi fratres et sorores nulla erat copia facta, cum praesertim post illam aetatem, cui publice curabantur nuptiae, privata venus permitteretur.

Idem ac Platonem etiam Antisthenem statuisse de communibus matrimoniis colligo e loco Clementis Romani nondum adlato hom. V 18 in Lagardii Clementinis p. 69, 12: *καὶ ὁ Σωκρατικὸς δὲ Ἀντισθένης περὶ τοῦ δεῖν τὴν λεγομένην μοιχείαν μὴ ἀποσείεσθαι γράφει.* Antisthenem enim moechos laudasse neque quisquam sibi persuadebit et contrarium testatur Laertius VI 4. Id contra nemo mirabitur eam matrimoniorum rationem quam Plato commendabat et Stoici pio Clementi *μοιχείαν* visam esse. Xenophontis[1]) quoque locus mem. IV 4, 20—23 ad Antisthenem spectare videtur; neque 6 enim a Socrate demonstrari oportuit incestum inter parentes | et liberos commissum, quamquam essent qui non respuerent, divina lege vetari et infelici eventu puniri, nisi a quibusdam contrarium esset affirmatum[2]).

Non ignoro, quantum fuerit discrimen inter Platonis rem publicam Pythagorica severitate administratam et Cynicorum non

1) [Vgl. Akadem. 74, 1. 253.]

2) Pugnare videtur quod Athenaeus V p. 220 (= Winckelmann Ant. frgm. p. 17) tradit, ubi Antisthenes vituperasse Alcibiadem perhibetur, quod et cum matre et cum sorore et cum filia concubuisset. Sed neminem spero aut de Alcibiade tam indigne iudicaturum, ut hoc potuisse fieri putet, aut de Antisthene, ut eum Alcibiadis fere aequalem tantopere mentiri ausum esse sibi persuadeat. Fortasse in Cyro dialogo Persarum ille mos quem etiam Diogenes et Chrysippus laudabant ab Antisthene sub persona Alcibiadis commendabatur, ubi facile accidere poterat ut Alcibiades ab adversario aliquo nefarius (*παράνομος*) appellaretur. Extant certe eiusdem dialogi plura quae de Alcibiade dixit Antisthenes eaque minime inhonesta (fragm. II et VI), unde consequitur non a Cyro sermones illos habitos esse sed de Cyro, colloquentibus Alcibiade et, quod quidem verisimile est, Socrate. Quod si Socrates colloquium sibi cum Alcibiade habitum narrabat, etiam facilius de Alcibiade plura referri poterant. Etiam Herculi dialogo Antisthenes ab argumento videtur nomen imposuisse non a disserentis alicuius persona. Id ut statuamus scaenae varietas suadet; fragmenti enim quarti quinti et fortasse tertii (Winckelm. p. 16) scaena est Chironis antrum, apud Themistium de virtute p. 33 (mus. Rhen. XXVII, p. 450) Hercules cum Prometheo disputat. Fortasse Cyro quod adscripsit Winckelm. p. 18 fragmentum VI, non ad Cyrum pertinet sed ad Herculem, non enim videtur posse separari ab Herculis fragmento V. Quod si recte conicio in Hercule transitus fiebat ab Alcibiadis formositate ad Achillem eiusque apud Chironem educationem, ubi Herculem invenit amicum non *δειλὸν* profecto *ἐραστήν*. Ut ille Achillem sic Socrates Alcibiadem ad virtutem studet perducere.

tam hominum civitatem quam quadrupedum congregationem. Tamen in hac re gravissima Plato cum Cynicis et Stoicis conspirabat, quod nulla rei publicae conformatio qualis aut tunc esset usquam aut unquam fuisset ei satis faciebat (vide etiam Antisthenis placitum quod tradit Laert. Diog. VI 11). Quare Plato et Antisthenes Graecarum civitatum, quas ad optimae rei publicae normam metiebantur, eandem fere aestimationem sunt professi. Et Platoni quidem Lacedaemoniorum res publica ab optima videbatur proxime abesse, | quod ibi aliquis bellicae certe virtutis cultus publicus vigebat. Erant enim in legibus certe Lacedaemoniorum convivia publica, mulierum exercitationes, pecuniae contemptus, quae etiam Plato postulabat. Antisthenis admiratio quaedam proditur fragmento LI apophthegmatum (Winckelmann p. 66) fragmento XVI (Winck. p. 53) et frg. XLVII (Winck. p. 65). Bene exprimit et Platonis et Antisthenis aestimationem quod de Diogene Cynico traditur Laert. Diog. VI 27: *Ἐρωτηθεὶς, ποῦ τῆς Ἑλλάδος ἴδοι ἀγαθοὺς ἄνδρας; ἄνδρας μὲν, εἶπεν, οὐδαμοῦ, παῖδας δὲ ἐν Λακεδαίμονι.* Concedebant sane Lacedaemoniis locum primum comparatis reliquis imprimisque Atheniensibus, sed perfectam et absolutam eorum rem publicam minime iudicabant. 7

Ultimum inter omnes locum obtinet (una excepta tyrannide de qua Antisthenis dictum extat apud Stobaeum flor. XLIX, 47 (Meineke II p. 297, Winckelmann p. 59)[1]) res publica popularis qualis tunc erat Athenis, in qua pro virtute et prudentia regnaret incultae plebis arbitrium et fortuitus sortitionis eventus. Haec dicitur a Platone *ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα* (de rep. VIII, p. 558[c]), haec est civitas in qua Antistheni leporum et leonum idem ius esse videbatur (Aristot. pol. III, 8 p. 1284[a], 15, Winckelm. p. 52); ad Athenienses spectabat, cum diceret pessumdatas esse civitates, si bonos et pravos non iam possent dignoscere (Laert. Diog. VI 5. Winckelm. p. 61) illis suasit ut plebiscito ex asinis equos facerent (Diog. Laert. VI 8).

Sed cum concedendum sit Platonem et Antisthenem de sua aetate ut durius paulo ita in universum recte iudicasse, in hoc maxime peccaverunt quod cum depravatorum morum causas

---

1) cf. etiam epist. Socrat. XI *οὐ γὰρ αὐτῷ* (sc. Antistheni) *ἀρέσκει τυράννοις φίλοις χρῆσθαι.*

altius repeterent, ne illos quidem quicquam bene meruisse concedebant, qui Atheniensium rei publicae faustis auspiciis fundamenta iecerunt. Plato certe cum clarissimis viris Themistocle Miltiade Cimone Pericle non honestius egit quam cum aequalibus rhetoribus et demagogis. Videntur enim ei virtutis verae, quae 8 cum sit scientia docendo potest | pervulgari expertes populari tantum modo illa virtute usi esse, quae fortuito deorum munere vel imperitis contingit, quam ne suis quidem filiis tradere calluerint (Men. p. 93[c], 94[a]. Lach. p. 179[d]) nedum turbae stolidae et iracundae, cuius rectius ministros eos appelles quam gubernatores (Gorg. p. 517[b]). Nam quam non meliorem reddiderint populum sed etiam corruperint illius erga ipsos ingratus animus optime demonstrat (Gorg. p. 503[c], 515[de], 516[c]). Tantum igitur abest, ut bene meruisse de patria videantur, ut malorum sint auctores habendi (Gorg. p. 519[a]).

Simillime Antisthenem iudicasse indicat Athenaeus V p. 220[d]: *ὁ δὲ πολιτικὸς αὐτοῦ διάλογος ἁπάντων καταδρομὴν περιέχει τῶν Ἀθήνησι δημαγωγῶν.* In Aspasia, ut Athenaeus tradit ibidem, eodem ac Plato contra Periclem argumento usus est, neglecta filiorum educatione. De rebus ab Atheniensibus gestis quomodo iudicaverit Antisthenes, forsitan cognosci possit ex Dionis Chrysostomi oratione XIII (12 Arn.), quam, etiamsi fallat opinio, accuratius perlustrare operae pretium erit.[1]) Non a se fictam esse declamationem Dio ingenue fatetur § 14 A: *ὑπὸ ἀπορίας ἀνῆγον ἐπί τινα λόγον ἀρχαῖον, λεγόμενον ὑπό τινος Σωκράτους* paulo post etiam quam sibi sumpserit licentiam exponit: *οὐ μέντοι προσεποιούμην ἐμὸν εἶναι τὸν λόγον ἀλλ' οὗπερ ἦν καὶ ἠξίουν ἂν ἄρα μὴ δύνωμαι ἀπομνημονεῦσαι ἀκριβῶς ἁπάντων τῶν ῥημάτων μηδὲ ὅλης τῆς διανοίας ἀλλὰ πλέον ἢ ἔλαττον εἴπω τι, συγγνώμην ἔχειν μηδὲ ὅτι ταῦτα λέγω, ἃ τυγχάνει πολλοῖς ἔτεσι πρότερον εἰρημένα, διὰ τοῦτο ἧττον προσέχειν τὸν νοῦν.* Ostenditur primum divitiarum inutilitas sine recti usus scientia partarum, cuius inscitiae causam positam esse in bonarum artium quam *ἐγκύκλιον παιδείαν* Graeci vocant perversissimo studio (§§ 14—19 A). Miserere Athenienses heroum quorum in tragoediis exitia spectent, sed hoc sibi eos inde non colligere ipsas divitias et potestates exitii esse causas. Palamedem cum litteras invenisset et numeros sapientia sua cum Achivis communi-

1) [Vgl. Akad. 1 ff. P. Hagen, Philol. 50. 381 ff.]

cata mortem mercedem accepisse. Peiores igitur hac scientia quam fuerint ante esse factos (§§ 20 ff. A). Ac si quis obiciat Athenienses nunquam Persas superaturos fuisse, nisi virtute praestitissent et omnibus artibus bene instituti fuissent a | rhetoribus 9 et rei publicae principibus, respondendum esse non quia meliores fuerint Athenienses vicisse, sed quod pravi etiam Persae fuerint, adiuvante Fortuna (§§ 23 f. A). Nam si duo luctentur luctationis ambo imperiti, evenire solere ut modo alter vincat modo alter, non nunquam etiam idem saepius deinceps. Sic postea Persas vicisse cum Lacedaemoniorum socii Atheniensium moenia everterent, post rursus Athenienses ad Cnidum duce Conone non inanis illius disciplinae virtute sed sola adiuvante Fortuna (§§ 25 f. A).

Veterem se hac oratione dialogum Socraticum exprimere Dio ipse fatetur. Eum multo plures dialogos cognosse quam qui nobis manserunt apparet ex or. LV (38) § 22 A ubi inter Platonicos dialogos Aeschinea argumenta commemorantur [1]). Quaerendum igitur videtur quem in hac declamatione Dio secutus sit. Obiciet aliquis Dionem saepius varios auctores videri contaminasse. Sic in tertia oratione exordium §§ 26 f. A petitum esse potest a Xenophonte mem. IV 4, 5 sq. [2]); quod deinde quaeritur, Persarum rex num recte potens et omnino rex appelletur, apud Xenophontem certe non est, § 1 A ubi Socrates se nescire dicit felix ne sit Persarum rex nec ne, quod eius animam non noverit, Dio potest imitatus esse Platonem (Gorg. p. 470[e]) [3]). Sed orationem XIII (12), ne contaminatam esse suspicemur impedit ipsa declamationis continuatio. Unum igitur certumque exemplar Dio sequitur. In Socratis oratione cum reliqua cum Antisthenis moribus et doctrina bene conveniant tum litterarum contemptus et pudicitiae publicae, qualis § 24 A proditur cynicam spirat acerbitatem: *οὐδὲ ἐκεῖνοι* (sc. Persae) *ἦλθον παιδείαν οὐδεμίαν παιδευθέντες οὐδὲ ἐπιστάμενοι βουλεύειν περὶ τῶν πραγμάτων ἀλλὰ τοξεύειν τε καὶ ἱππεύειν καὶ θηρᾶν μεμελετηκότες καὶ τὸ γυμνοῦσθαι τὸ σῶμα αἴσχιστον αὐτοῖς ἐδόκει καὶ τὸ πτύειν ἐν τῷ φανερῷ.* Haec mala Persarum

1) Vide C. F. Hermanni disputationis de Aeschinis Socratici reliquiis (Gotting. 1850) pag. 17.

2) [Vgl. Akad. 252.]

3) Ceterum etiam tertiam Dionis orationem e cynicis fluxisse fontibus probatur comparata Themistii oratione *περὶ ἀρετῆς* p. 34 sq. (mus. Rhen. XXVII p. 451 sq.). [Vgl. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore. Leipz. Stud. X S. 233 ff.]

10 disciplina eadem est quam | Xenophon in Cyri institutione laudaverat. Ipsam pudicitiam publicam, quam Dionis Socrates tam parvi facit, Xenophon maxime admiratur l. c. I 2, 16. VIII 1, 42. VIII 8, 8.

Sed fortasse facile concedetur hanc orationem esse cynicam, negabitur esse Antistheneam. Dio enim omnium maxime Diogenem Cynicum admiratur, et huius quoque doctrinam fortasse ex posteriore scriptore repetivit. Ne Socratis quidem persona impedimento est, quominus saeculo post Antisthenem hanc orationem scriptam esse statuamus. Quamdiu enim Socraticus dialogus floruerit documento est Axiochus et Magicus quem ante Alexandri expeditionem scriptum esse non est verisimile (cf. Val. Rose Aristotelis pseudepigr. p. 50). Verendum igitur, si nimio fervore abrepti hanc Socratis orationem ad Antisthenem referre studemus, ne idem peccemus, quod illi grammatici, qui Magicum ei tribuebant (apud Suidam s. v. *Ἀντισθένης* corrigendum videtur: *οὗτος συνέγραψε τόμους δέκα καὶ τὸν μαγικόν* pro tradito *πρῶτον*). Sed obstat ipsum orationis argumentum, quominus eam a Cynico posterioris aetatis confectam esse suspicemur. Ineptissimum enim erat ita increpare Athenienses non iam florente potestate et superbia. Quare cum Socrates perlustret res Atheniensium inde a bello Persico usque ad sextum post suam mortem annum, verisimile est non ita multo post pugnam navalem illam Conone duce commissam anno 394 a. Chr. n. quae § 26 A commemoratur dialogum esse scriptum. Dialogi indicium relinquitur etiam nunc § 24 A: *πρὸς τὸν τοιαῦτα εἰπόντα ἔλεγεν ἄν.* Quodsi genuini Socratici dialogum Dio imitatus est in orationem continuam redactum neminem tam aptum inveniemus auctorem quam Antisthenem.

Ab ipso Dione dialogum unde haec sumpta sint aperte indicari Usener mecum benignissime communicavit. Omne enim dialogi argumentum § 30 A proditur: *εἰσὶν οἱ λόγοι οὗτοι ἀνδρός, ὃν οἵ τε Ἕλληνες ἐθαύμασαν ἅπαντες ἐπὶ σοφίᾳ καὶ δὴ καὶ ὁ Ἀπόλλων σοφὸν αὐτὸν ἡγήσατο, καὶ Ἀρχέλαος Μακεδόνων βασιλεύς, πολλὰ εἰδὼς καὶ πολλοῖς συγγεγονὼς τῶν σοφῶν, ἐκάλει αὐτὸν ἐπὶ δώροις καὶ μισθοῖς, ὅπως ἀκούοι αὐτοῦ διαλεγομένου τοὺς λόγους τούτους.* Archelao igitur dialogo Dio usus est. Ab Atheniensium re publica male admini-
11 strata ad recte regnandi artem facilis erat | transitus[1]). Cui dialogo

1) Argumentum dialogi tradit Laert. Diog. VI 15: *Ἀρχέλαος ἢ περὶ τοῦ ἄρχειν.*

cum infuisse constet *καταδρομὴν Γοργίου* (Athen. V p. 220ᵈ) probabilis est coniectura Archelaum antequam Socratem adiret Gorgiam frustra consuluisse (*πολλοῖς συγγεγονὼς τῶν σοφῶν*) [1]).

Non est verisimile alium Socraticum ullum extitisse magnorum Atheniensium illorum obtrectatorem. Aeschines certe apud Aristidem pro quattuor viris II p. 294 Dind. Themistoclem in omnibus quas gesserit rebus cognitione ductum egisse praedicat; novit et sprevit sententiam eorum qui Fortunae uni palmam tribuerent: *πολὺ γὰρ ἂν ἐγώ σοι μᾶλλον ἔχοιμι ἀποδεῖξαι τοὺς τἀναντία ἐμοὶ δοξάζοντας ἀθέως ἔχοντας ἢ ἐκεῖνοι ἐμέ, οἵτινες ἐξ ἴσου οἴονται τοῖς τε πονηροῖς καὶ τοῖς χρηστοῖς τὰς τύχας γίγνεσθαι, ἀλλὰ μὴ τοῖς καλοῖς κἀγαθοῖς εὐσεβεστέροις γε οὖσιν ἀμείνω τὰ παρὰ τῶν θεῶν ὑπάρχειν.* Similiter Socrates Xenophonteus conv. c. VIII 39. Themistoclem et Periclem ut virtutis et sapientiae splendidissima exempla commendat eosque cum Solone in uno fastigio collocat. Platoni Pericles visus erat malorum auctor, ingrata in eum civium facinora indicio erant eum sapientiae non fuisse participem. Diversa ratione Xenophon mem. II 6, 13 ex amore civium concludit Themistoclem et Periclem re vera patriae bene fecisse.

Quae cum ita sint, Plato et Antisthenes cum de summis philosophiae civilis capitibus consentirent, Socraticis reliquis quodammodo coniuncti possunt opponi. Ambo enim, cum virtutem quaererent et veritatem, cuius ingenio humano naturalem et appetitum et cognitionem inesse putabant, non sat habuerunt hac virtutis lege privatam vitam regi, sed ut omnis res publica ad hanc normam redigeretur poscebant. Xenophontem optimam sibi finxisse rem publicam novimus regium imperium, quo optimatium potissimum commodum respiceretur; ea enim res publica est Persarum quae in Cyri institutione | describitur. Aristippus quid de optima re publica statuerit parum constat (vide Zeller Phil. d. Griech. II, 1⁴ p. 366 s.), sed ob id ipsum in voluptate summum bonum collocasse videtur, quod primus privatam felicitatem separavit a salute publica. Cum hospes ipse voluerit esse ubique (Xenophon mem. II 1, 13), non potest de republica quaesisse accuratius. Antistheni aeque ac Platoni illa vivendi ratio maxime erat invisa,

12

---

1) Memorabile est apud Dionem castigari Palamedem inutilium artium inventorem cui Plato patrocinatur reip. VI p. 522ᶜ s. Idem apud Dionem contra Palamedis virtutem profertur quod a Platone Gorg. 515ᵈ et 516ᶜ contra Periclem Miltiadem Themistoclem Cimonem, ingratus eorum quos docuerit animus.

quare Plato ubi contra voluptatem disputat (de rep. VI p. 505[b]), socium Antisthenem celato ut solet nomine laudat. De Euclidis Aeschinis Phaedonis philosophia civili nil compertum habemus. Sed id ipsum documento est neminem eorum tantas omnium rerum permutationes postulasse quantas concorditer illi quos mox alia in arena acerrimos inveniemus adversarios.

CAPUT II.

De artium ad institutionem philosophi utilitate.

§ 1.

De mathematica astronomia vocabulorum originatione.

Consentiebant igitur Plato et Antisthenes in sententiis illis principalibus, quas a Socratis disciplina ambo receperant: Homini innatum esse ut honesta appeteret, quid sit honestum non posse ambigi, sed aeterna lege virtutem esse constitutam, ideoque certam eius notitiam animis insitam; virtutem, cum sit scientia, docendo posse propagari. Fines philosophiae Socraticae fortasse excedebant, cum ad virtutis legem omnem vitam publicam esse dirigendam docerent, omnium autem quae re vera sint aut fuerint civitatum nullam huic legi satisfacere.

Hactenus consenserunt: Inde duplex exarsit controversia: prior de philosophia suprema et de ipsa cognoscendae veritatis ratione, altera de artibus quibus optime ad illam cognitionem perduceretur animus, quam dialectices *προπαιδείαν* Plato appellat (rep. VII p. 536[d]).

Atque illis quidem in disciplinis Antisthenes quamvis in philosophia morali genuinus et facile germanissimus Socratis discipulus 13 primam institutionem dialecticam quam sophistis | debebat nunquam prorsus exuit neque benignius quam illi a Platone carpitur. Quae extant veterum de hac controversia testimonia ea collegit Winckelmann Antisthenis fragmentorum p. 33—35 et Zeller Phil. d. Gr. II, 1[4] p. 297, 2. Nostrum erit simultatis vestigiis quae in Platonis dialogis extant investigandis Platonis consilia interpretari, Antistheneae doctrinae notitiam augere.

Ad rem propositam cum opportunius sit visum a levioribus ascendere ad maiora et priore loco agere de disciplinis ad philo-

sophiae ipsius limen positis, tamen de principali philosophiae utriusque discrimine hoc quoque loco pauca praemitti oportet, quorum post ratio reddetur. De fine enim philosophiae illi ita dissentiebant, ut Plato trans singulas res quae sensibus perciperentur esse transcendendum putaret ad cognitionem generum, quae sola illis stabilitatis speciem quandam tribuerent, Antisthenes cum notiones generales re vera esse praefracte negaret, in rerum singularum explicatione haereret. Plato igitur, ut animi discentium ad cognitionem eius quod sit in singulis rebus generale et constans praepararentur utilissima studia putabat esse mathematicen et astronomiam, ut quae a rebus sensibilibus abstraherent cogitationes quas disciplinas Antisthenes, quod ad animi virtutem nil conferrent tanquam inutiles subtilitates contempsit et improbavit. Cuius rei testimonium recte attulit Winckelmann p. 36 quod in Theaeteto p. 174[a] et 176[c] narratur de ancilla Thraessa quae Thaletem dum astra observat in puteum cadentem lusit. Antisthenis rusticitatem respici puto in legum septimo p. 819[d]: *Ὦ φίλε Κλεινία παντάπασί γε μὴν καὶ αὐτὸς ἀκούσας ὀψέ ποτε τὸ περὶ ταῦτα ἡμῶν πάθος* (sc. rerum mathematicarum inscitiam) *ἐθαύμασα καὶ ἔδοξέ μοι τοῦτο οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ ὑηνῶν τινων εἶναι μᾶλλον θρεμμάτων, ᾐσχύνθην δὲ οὐχ ὑπὲρ ἐμαυτοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ἁπάντων τῶν Ἑλλήνων.* Idem Antisthenis decretum perstringere videtur Aristoteles eth. Nic. VI 7, p. 1141[b], 3: *διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ᾽ οὔ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέρονθ᾽ ἑαυτοῖς καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν ἄχρηστα δ᾽ ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν.* [1])

| Antisthenem placide excepisse Platonis opprobria ne tunc quidem supponere liceret, si eum contra ea pugnasse nullis proderetur vestigiis. Sed felici casu nobis copia est facta cognoscendi quomodo responderit. Rectissime enim Buecheler monuit in fragmento Herculis quod publici juris factum est in musei Rhenani tomo XXVII p. 450 falso a Themistio Prometheum induci tanquam ipsius Antisthenis sententiam praedicantem. Antisthenis enim partes Hercules agebat, qui sine dubio Prometheum refutabat. Ille Platonis decreta defendebat, cum Hercule comparatus videbatur *ἀδολέσχης, μετεωρολέσχης.* Prorsus enim simili ratione Herculi qui 14

1) [Vgl. Akadem. 247.]

quae non ad vitae rationes spectarent contemnebat obtrectat atque Antistheni Plato: *„Der aber, dessen Interesse an den Dingen dieser Welt ist, und der die Denkkraft seiner Intelligenz und seine Klugheit auf diese schwachen und engen Dinge beschränkt, ist nicht ein Weiser, wie Antisthenes sagt, sondern gleicht dem Thier, dem der Koth behaglich ist. Denn erhaben sind alle himmlischen Dinge, und erhabene Gedanken müssen wir über sie haben.“* Apparet haec quoque ex Promethei oratione sumpta esse, sed, quod non iam ut antea a Themistio singula Promethei verba referuntur, sed summa sententiae Antisthenis auctoris mentio inicitur, quem falso Themistius cum Prometheo conspirasse putat.[1]) Si recte suspicatus sum, etiam Plato Antisthenem libenter cum porco comparat, ut hic Herculem Prometheus. Canis nomen Diogenes demum videtur habuisse, sed quam adfines veteribus canis et porcus fuerint docet Horatianum „canis immundus vel amico luto sus.“ Quomodo re vera de Prometheo iudicaverit Antisthenes Buecheler recte conclusit ex Dionis Chrysostomi or. VIII (7) § 33 A: *τὸν δὲ Προμηθέα, σοφιστήν τινα, ἐμοὶ δοκεῖν, καταλαβὼν ὑπὸ δόξης ἀπολλύμενον, καὶ νῦν μὲν οἰδοῦντος αὐτῷ καὶ αὔξοντος τοῦ ἥπατος, ὁπότε ἐπαινοῖτο, πάλιν δὲ φθίνοντος, ὁπότε ψέγοιεν αὐτόν, ἐλεήσας καὶ φοβήσας ἔπαυσε τοῦ τύφου καὶ τῆς φιλονεικίας.*[2]) Nam etiamsi Dio auctore cynico videatur usus esse qui scripsit paulo post Diogenem tamen in ipsis illis orationibus veteris philosophiae cynicae vestigia multa bene servavit, ut post docere conabor. Huc alter quoque Dionis locus pertinet orationis VI §§ 25. 29 f. A, ubi merito
15 punitus a | Iove Prometheus dicitur, quod ignem dederit hominibus non inutile solum sed pestiferum donum; inde ortam esse omnem luxuriam, deletum pristinum felicitatis statum quadrupedum vitae similem. Hic certe genuinam doctrinam cynicam nemo non agnoscet. Antisthenes cum generales notiones non agnosceret ideoque Platonicam institutionem vanam et inutilem iudicaret, tamen et ipse subsidia requirebat, quibus ad naturae rerum cognitionem propius accederet.

Et duas quidem artes sibi invenisse videbatur, quibus vera rerum natura tanquam divinitus patefieret: originationem vocabulorum quibus naturalem inesse veritatem arbitrabatur, et poetarum,

---

1) [Vgl. dagegen Weber a. a. O. S. 240 ff. und hierauf den Vf. Philol. 50. S. 290, 4.]

2) [Vgl. Akadem. 192.]

imprimis Homeri explicationem quos ut deorum interpretes colebat. Sed illud studium etymologiae quam non ad veri cognitionem perducat ostendi a Platone Cratylo dialogo, probare conatus sum in exercitationis grammaticae speciminibus seminarii philologi Bonnensis p. 51—61 (oben S. 1—9), quare de hac controversia fusius hic disputare supersedeo. Unum habeo quod addam: fortasse Plato Antisthenis librum quem Cratylo acerrimo perfudit aceto novit etiam cum Phaedrum scriberet non intercedente cum Antisthene controversia. Nam p. 252[b] ludens ipse versus Homericos fingit quibus, quod inter deos Amori nomen sit prodatur. Eodem modo in Cratylo p. 391[d] ut veram nominum significationem exploret a deorum dialecto proficiscitur. Etymis quoque verborum in Phaedro ludit p. 244[c] et 252[cd], quorum ultimum quidem ad philosophiam Heracliteam adcommodatum est. Non serio agere Platonem fictis illis versibus satis demonstratur sed non minus abest a maligna illa irrisione quae in Cratylo cernitur. Fortasse etiam frigida illa interpretatio raptus Orithyiae (p. 229[c]) quam Socrates nec probat nec refellit ad Antisthenem spectat, quamvis Euhemero dignior videatur. Vulgari enim opinioni haec veritas opponitur: non a deo Orithyiam esse raptam sed venti impetu de rupe praecipitatam obiisse. Ceterum ne de Antisthenis etymis iniquius iudicemus cogitandum est vel doctissimos Graecorum de vocabulorum origine vix rectius disputasse, cum praeter suam nullam cognitam haberent linguam ideoque a firma et perfecta lingua proficisci solerent originis et historiae ratione non habita. Ne Plato | quidem adeo in hoc studium grassaturus erat, nisi Antisthenes id ipsum pro philosophia venditasset. Ipse interdum veriloquio utitur; serio legg. II p. 654[a], ita ut ambigi possit an serio etiam soph. p. 221[c] et 228[d]. Ne hoc quidem dubium quin in Gorgia p. 493[a-c] non prorsus improbet Pythagoricam interpretationem fabularum quae ad Orcum spectant refertam absurdis etymis, quamvis ei demonstrandi vim non tribuat. Etiam Antisthenes hanc interpretationem ex parte probasse videtur comparanti Cratyli p. 400[c] et 403[d]—404[e].[1]) Nam quominus credas Platonem Antistheneae doctrinae intermiscuisse quae ipse probaret obstat irrisionis consilium, quod satis apertum est in sophistica illa argumentatione, qua Orcum bonum et sapientem regem esse efficitur. 16

---

1) [Akadem. 86 f. 132. 160.]

§ 2.
De Homeri sapientia.

Antisthenis dialogi Homerici tomum octavum et nonum impleverunt eius editionis cuius catalogum exhibet Laertius Diogenes VI 15—18, ita dispositi, ut tomo octavo quaestiones Iliacae continerentur tomo nono dialogi ad Odysseam spectantes. Tres in fronte tomi octavi positae erant disputationes de universa poesi et arte interpretandi scriptae, quae ad utrumque pariter tomum pertinebant: *περὶ μουσικῆς, περὶ ἐξηγητῶν, περὶ Ὁμήρου.* Deinde Antisthenes de singulis Iliadis locis videtur egisse, quos ex titulis parum distinctis eruere difficile est. Dialogum *περὶ ἀδικίας καὶ ἀσεβείας* Adolphus Müller, de Antisthenis Cynici vita et scriptis p. 52 aliqua cum probabilitatis specie coniecit egisse de Agamemnone impio contra Chrysem et in Achillem iniusto[1]); etiam libellum qui erat *περὶ Κάλχαντος* a primo Iliadis libro profectum esse non est veri dissimile. Dialogus *περὶ κατασκόπου* videtur de Dolone fuisse[2]), Winckelmann cum p. 14 proponat *τερατοσκόπου* videtur hunc dialogum cum Calchante velle coniungere sed nulla quod videam idonea causa adlata. Prorsus in dubio relinquendum videtur quo spectet ultimum argumentum *περὶ ἡδονῆς.* Ratione caret quod Osann proposuit Mueller ex parte probavit: *περὶ κατασκόπου ἢ περὶ Ἑλένης*; omnino mutare nomina librorum perditorum certa offensione non data inutilis sagacitatis lusus est.

17 | Certius de commentationibus ad Odysseam spectantibus potest iudicari quod et apertius et non nunquam plurifariam significantur. His quoque de universa Odyssea commentatio erat praemissa: *περὶ Ὀδυσσείας.* Difficillimus explicatu est is qui proxime sequitur titulus: *περὶ τῆς ῥάβδου*[3]) potuit enim virga aut Circae (K 238. 293. 319. 389) aut Mercurii (*Ω* 343. *ε* 47. *ω* 2) aut Minervae (*ν* 429. *π* 172. 456) dici. Desideratur accuratior significatio. Cum putarem mutilum esse hunc titulum et fortasse ex insequenti posse suppleri adii virum clarissimum Curtium Wachsmuth qui egregia liberalitate mecum codicum lectiones communicavit. De

1) [Vgl. dagegen den Vf. Philol. 50, 294.]

2) [Vgl. Norden, N. Jahrb. f. Philol. XIX. Suppl. S. 383 f., dem aber der Vf. für die andere *κατάσκοπος*-Schrift die Lesart *Κύριος* nicht als sprachlich möglich zugestand.]

3) [Vgl. Norden a. a. O. 385, 1.]

lectione tituli sequentis dubitari nequit. Nam quamvis Borbonicus B habeat *Ἀθηνᾶ ἢ περὶ τῆς* Laurentianus F titulum omittat, *Ἀθηνᾶ ἢ περὶ Τηλεμάχου* recte legi consensu exempli Frobenii et Laurentiani H satis constat. Sanus igitur hic titulus et integer. Quodsi inde priorem titulum volumus supplere nescio an optima sit Ambrosii emendatio qui ante *Ἀθηνᾶ* excidisse *Ἀθηνᾶς* coniecit (Winckelm. p. 14). Sequitur *περὶ Ἑλένης καὶ Πηνελόπης* cuius comparationis occasionem praebebat Telemachi iter Laconicum. *Περὶ Πρωτέως* dialogus spectabat ad *δ* 384 ss. Qui sequuntur tituli: *Κύκλωψ ἢ περὶ Ὀδυσσέως, περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης ἢ περὶ τοῦ Κύκλωπος* ita ab Antisthene ipso non possunt esse profecti. Videtur Antisthenes duos de Polyphemo dialogos scripsisse alterum de eius intemperantia, de eius impietate alterum. Sed si ita studes distinguere, ad argumentum alterum qui referri potest titulus *Κύκλωψ ἢ περὶ Ὀδυσσέως* non recte inscribitur, nam nominativo colloquii persona principalis poni solet, cum praepositione *περὶ* additur dialogi argumentum. Ineptius etiam tituli qui in tomo primo occurrunt compositi sunt: *Αἴας ἢ Αἴαντος λόγος, Ὀδυσσεὺς ἢ περὶ Ὀδυσσέως*. Praeterea alterius dialogi qui erat de Polyphemi ebrietate triplex esset significatio minime apta. Noli igitur conari varios hos titulos melius disponere. Omnes ad eundem Antisthenis dialogum pertinent (fortasse excepto *περὶ Ὀδυσσέως*), qui si omnino nomine ab illo erat insignitus, Cyclops erat nominatus. Is qui tabulam confecit omnes, quos a librariis additos titulos in exemplaribus eius cui praeerat bibliothecae inveniebat, deinceps enumeravit. Eundem librum Aristides commemorat or. | XXV. 18 p. 496 Dind. titulo sine dubio mutilato: *περὶ χρήσεως*[1]). Mülleri coniectura qui verba ultima *ἢ περὶ τοῦ Κύκλωπος* delenda putat nil proficit, et vestigia quibus cognoscatur, quomodo catalogus sit confectus oblitterantur. Qui sequitur *περὶ Κίρκης* dialogus ad decimum Odysseae librum spectabat, *περὶ Ἀμφιαράου* ad decimi quinti vv. 244 ss. In titulo *περὶ τοῦ Ὀδυσσέως καὶ Πηνελόπης* articulus *τοῦ* molestus est, ad certum Odysseae locum hunc dialogum referre non audeo. Ultimus titulus *περὶ τοῦ κυνός* cum superiore in editionibus falso coniungitur interposito *καί* quod non est in codicibus. De cane Ulixis agitur *ρ* 291 ss. Quem titulum cur tollere voluerit Müller non intellego.

---

1) Videtur apud Aristidem quoque scribendum esse *περὶ οἴνου χρήσεως* nisi fortasse ante *χρήσεως* excidit *πόσεως*.

Reliquias dialogorum Homericorum quae extant in scholiis veteribus collegit Winckelmann p. 24—28. Tamen non erit inutile locos, ad quos nunc redeundum est, breviter indicare, cum Winckelmann neque bonis editionibus sit usus neque reliquias omnes noverit. Tenendus est ordo tabulae Laertianae et ab Iliade incipiendum. Tomi octavi reliquiae extant his locis:

I. ad Iliadis *Λ* 636 *Νέστωρ δ᾽ ὁ γέρων ἀμογητὶ ἄειρεν*
Schrader, Porphyrii quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiis (Lips. 1880) p. 168.

II. ad *O* 123 *εἰ μὴ Ἀθήνη πᾶσι περιδδείσασα θεοῖσι*
schol. Lips. ed. Bachmann p. 591.

III. ad *Ψ* 65 *ἦλθε δ᾽ ἐπὶ ψυχὴ Πατροκλῆος δειλοῖο*
scholia Veneta ed. Dindorf II p. 250. IV p. 307.
Eustathius ad Il. p. 1288 ed. Rom.

Tomi noni quae supersunt leguntur his locis:

I. ad Od. *α* 1 *πολύτροπον*
schol. in Od. ed. Dindorf p. 9. Valckenaer ad Ammonium, de differentia adfinium vocabulorum (ed. II Lips. 1822) p. 184.
Eustathius in Od. p. 1381 ed. Rom.

II. ad *ε* 211 *οὐ μέν θην κείνης γε χερείων εὔχομαι εἶναι*
schol. in Od. ed. Dind. p. 263.
Eustathius in Od. p. 1530 ed. Rom.

19 III. ad *η* 261 *θήσειν ἀθάνατον καὶ ἀγήρων ἤματα πάντα*
schol. in Od. ed. Dind. p. 347.
Eustathius ad v. 258 p. 1578 ed. Rom.

IV. ad *ι* 106 *Κυκλώπων δ᾽ ἐς γαῖαν ὑπερφιάλων ἀθεμίστων*
schol. in Od. ed. Dind. p. 416.
Eustathius p. 1617 s. ed. Rom.
cf. Valentinus Rose, Aristotelis pseudepigraphi p. 172.

V. ad *ι* 525 *ὀφθαλμόν γ᾽ ἰήσεται οὐδ᾽ ἐνοσίχθων*
schol. in Od. ed. Dind. p. 440. Rose p. 173.

Eorum quae de Homero scripsit Antisthenes quamvis extent satis larga fragmenta ut inde qua ratione Homerum sit interpretatus concludi possit, tamen de forma et dictione primaria e scholiis nil potest colligi. Quamvis enim etiam ipsum Antisthenem problemata scripsisse constet (in tomo septimo erant *περὶ τοῦ μανθάνειν προβλήματα*) tamen neque in titulis scriptorum Homericorum quidquam est quod indicare videatur non fuisse dialogos, nec satis constat,

num omnino id problematum genus quo referta sunt scholia Homerica ante Aristotelem philologis quaestionibus sit adhibitum. Quare quaestiones et solutiones illas quae in scholiis ad Antisthenem referuntur verisimile est magis etiam quam Aristotelicorum problematum relliquias esse mutilatas et deformatas. Ex ipsa scholiorum origine et ratione verisimile est Antisthenis Homericorum vestigia quae in scholiis extant ad eundem auctorem revocanda esse ad quem Aristotelis aliorum quae hanc problematum formam prae se ferunt: Porphyrium. Nam quamvis constet (praecipue testimonio Porphyrii ad *K* 252, 253 p. 147 Schrader) ante Porphyrium ab aliis collectas esse grammaticorum et philosophorum quaestiones, rectissime monet Schrader (praefationis p. IX) nil esse quod suadeat ullum Porphyrio priorem a scholiorum scriptore ipsum esse adscitum, non e Porphyrio nomen eius sumptum; neque magis verisimile est tanta et nominis celebritate et operis ubertate quemquam, qui post Porphyrium quaestiones collegerit, in scholia irreptasse non nominatum. Quare rectissime Valentinus Rose p. 153 affirmavit Aristotelis quaecunque extarent problemata Homerica ex uno hoc Porphyriano thesauro manasse. Et Iliacas quidem Aristotelis quaestiones, quae multo plures sunt, quam quae ad Odysseam spectant, e Porphyrio fluxisse, perpaucis exceptis ipso loco quo traduntur (margine exteriore codicis Marciani B) constat, quare non erat audacius idem statuere de reliquis etiamsi codicum auctoritas deesset. Paullo difficilius est demonstrare etiam Antisthenis nomen ubi in scholiis occurrit uni deberi Porphyrio, cum plurimi loci ubi Antisthenis fit mentio extent in Odysseae scholiis „per recentiores codices traditis et qui varios iam scholiorum rivos colligendo confundant.“ 20

Ac primo quidem loco eae quaestiones in examen vocandae sunt quarum Porphyriana origo codicum testimonio constat. Fragmentum primum tomi octavi e Porphyrio manasse adscripto nomine Leidensis testatur (vide Schrader p. 168). Tomi noni fragmenti primi pars a voce *κέχρηται* usque ad *μονοτρόπῳ* (apud Dindorfium *μονότροπον*) in Leidensi (apud Valckenarium ad Ammon. de diff. adf. voc. p. 184) adfertur ad Iliadis versum 308 Porphyrii nomine adiecto; ibi cum singula verba e nostro scholio repetantur non erit audacius illud quoque integrum Porphyrio tribuere. Fragmentum tertium tomi noni, ubi quaeritur, cur Ulixes immortalitatem a Circa oblatam noluerit accipere in codice Vindobonensi

133, quo Dindorfius non satis diligenter usus est, repetitur ad Odysseae *ψ* 337 nominato Porphyrio auctore (vide M. de Karajan Sitzungsber. der philos.-histor. Classe der Wiener Akademie XXII. p. 306). Cum hoc fragmento fragmentum II arctius cohaeret quam ut aliunde fluxisse verisimiliter conicias.

Restant igitur tomi octavi fragmentum II et III tomi noni IV et V quae Porphyriana esse codicum testimonio non possit demonstrari. Quod de fragmento II ne expectandum quidem videtur quod nimis contractum ad nos pervenit, fragmentum III monuit Müller (p. 40) non oportere e dialogis Homericis esse depromptum sed potuisse e libro *περὶ τῶν ἐν Ἅιδου* in scholia pervenire. Sed quamvis constet Antisthenem aliis quoque libris versus Homericos decoris causa inseruisse (vide Cyri frgm. IV Winckelm. p. 19), dubium est, num is qui quaestiones collegit, reliquos eius libros omnino respexerit. Quare de sede primaria et itinere huius fragmenti quaestio videtur in dubio relinquenda esse. Fragmenti | V tomi IX origo Porphyriana eo probatur quod Aristotelis quoque solutio adfertur; fragmentum IV quo de Cyclopibus agitur tanta problematum mole involutum est ut vel ea de causa de Porphyrio auctore non cogitari nequeat; praeterea eiusdem versus aliud problema Aristoteleum (quomodo Cyclops nasci potuerit parentibus non Cyclopibus) quod repetitur apud Dindorfium p. 430 ad *ι* 311 Vindobonensis Porphyrii esse testatur (vide V. Rose p. 172).

Sed etiam fragmento IV Aristotelis sententiam opponi nisi egregie fallor probari poterit quamvis eius nomen in hac quaestione non occurrat. Proficiscendum est a scholio codicis T ad hunc locum, ubi quaeritur quomodo fiat ut Cyclopibus terra ultra ferat fruges quamvis dicantur *ὑπερφίαλοι ἀθέμιστοι* (Dind. p. 416). Duae adferuntur solutiones quarum posterior est Antisthenis efficere temptantis solum Polyphemum fuisse iniustum, pios et iustos reliquos[1]). Prior solutio proficiscitur a significatione vocabulorum: *ὑπερφιάλους* significare ingentes *ἀθεμίστους* eos qui scriptis legibus non utantur quod penes patres familias omnis sit iuris dictio. Excerpta ex eadem solutione leguntur initio scholii codicum HVB ad versum 106. Eandem vocis *ὑπερφίαλος* interpretationem, ut

1) Simili ratione ab Aristarcho hanc quaestionem solutam esse docet Apollonius in lexico Homerico s. v. *ἀθεμίστων* (ed. Bekker p 12). Sed Aristarchus plures etiam difficultates invenerat quas solvit *ἐκ τοῦ προσώπου* Polyphemi. Vestigia explicationis Aristarcheae manserunt in scholio codicis H. ad v. 106 et cod. T ad v. 107.

sit tanquam paterae modum excedens, legimus in scholio Veneti B ad B 169 (Dind. p. 101): *ὑπερφίαλος γὰρ ὁ ὑπερβάλλων τῇ ἀμετρίᾳ τὸ μέτρον τῆς φιάλης*[1]) a Porphyrio prolatum ut Aristotelis inventum. Quare fortasse recte etiam solutionem epitheti *ἀθεμίστων* ad illum revocabimus, cum praesertim de Cyclopum victu et institutis accuratius quaerendum existimaverit quod haec archaeologiae Graecae tanquam monumenta ducebat esse. Saepius enim illorum congregationem adfert ut exemplum status illius, qui omnem antecesserit civilem | societatem cf. Polit. I 2 p. 1252^b 22 et eth. Nic. X 10 p. 1180^a 31, qui loci bene conveniunt cum interpretatione vocis *ἀθέμιστος* quae in scholiis legitur. 22

Quod si recte disputatum est hanc quoque Antisthenis solutionem ad Porphyrium redire potest affirmari. Iam vereor ut fata Homericorum Antisthenis ultra Porphyrium possint prosequi. De eis qui ante illum quaestiones collegerunt egit Lehrs de Aristarchi studiis Homericis p. 226—229 ed. I et V. Rose l. c. p. 149; nomina non nulla novimus, sed quomodo Porphyrius eorum operam in usum suum converterit obscurum. Grammaticos Alexandrinos argutiarum illarum multam habuisse rationem non est verisimile, cum ne Aristotelem quidem soleant commemorare nisi ubi quaestiones criticas adtingit. Fortuitum puto Antisthenis et Aristarchi consensum in ea quam modo tetigi quaestione (p. 21, 1). Recte igitur V. Rose iudicare videtur cum Caesarum priorum tempore putat coepta esse problemata et solutiones colligi, eoque refert opus Dionysii quo usus sit Porphyrius (schol. B 308). Diversa quaestio est, num philosophi qui de Homero scripserunt alius alium respexerit ita, ut aut sequeretur aut corrigeret. Sed cavendum, ne minorem quam quae fuerit aestimemus eorum doctrinam qui quaestiones collegerunt. Sic facile in suspicionem ducimur veterrimorum interpretum Glauci Stesimbroti Metrodori mentionem petitam esse ex Antisthene vel Aristotele qui schol. *Λ* 636 una cum illis commemorantur, cum praesertim Glauconem (fluctuat forma nominis) in poetica quoque c. 25 p. 1461^b 1 commemoret. Sed falsam esse hanc suspicionem et ipsos illos a posterioribus quoque grammaticis lectitatos docent loci quibus Stesimbrotus solus

---

1) cf. etiam schol. Lips. Bachm. p. 94 et V. Rose p. 155. Ricardus Wachsmuth, de Aristotelis studiis Homericis (Berol. 1863) p. 35 et 36 nostrum locum non respexit.

commemoratur schol. ad *O* 193 et *Φ* 76. Porro multae sunt quaestiones de quibus Aristoteles ita ab Antisthene dissentit ut paene contradicere ei videatur. Non erat cur in Homericis quaestionibus eum adeo despiceret, quam in aliis disciplinis, cum utriusque rationes interdum tam similes sint quam lac lacti. Tamen ne hoc quidem affirmare audeo Antisthenem ab Aristotele usquam nominatum fuisse.

Antisthenis interpretatio Homerica[1]) qualis fuerit summatim vel 23 ex paucis quae manserunt fragmentis potest colligi. | Vertuntur ita poetae sententiae ut philosophiam ipsius interpretis moralem comprobare videantur. Qua in re duplex agnoscitur studium, et ut defendat maximum poetam, Graeciae universae magistrum contra obtrectatorum Xenophanis Heracliti fortasse etiam Platonis opprobria et ut testem producat locupletissimum qui cynicam philosophiam confirmet. Sic cum sinceritate sapientis pugnare videtur quod Ulixes dicitur *πολύτροπος*. Qui scrupulus ita tollitur ut versutia illa ex eloquentiae vario usu, non ex moribus repetatur; ita et Ulixes purgatur et rhetorico studio, cuius Antisthenes e sophistarum institutione aestimationem magnam semper retinuit, existit patronus. Circae diffidit Ulixes, quod, cum sapiens sit amantumque mores perspexerit, scit eos multa mentiri. Cum dicat ne Neptunum quidem Polyphemo oculi aciem esse redditurum non impium se praestat sed scit medicinae non Neptunum praeesse sed Apollinem, nimirum quod perfectum sapientem theologiae quoque peritissimum esse decet.

Sic Antisthenes et in Hercule dialogo et in scriptis Homericis fundamenta iecit Stoicorum doctrinae, quae commemoratur a Seneca de constantia c. 2: „Hos enim (Herculem et Ulixem) Stoici nostri sapientes pronuntiaverunt, invictos laboribus et contemptores voluptatis et victores omnium terrarum“[2]), quae resonat in Horati quoque carminibus:

Rursus quid virtus et quid sapientia possit
Utile proposuit nobis exemplar Ulixen.

Similiter in Iliade temperantiae exemplar est Nestor qui poculum levat sobrius (sic enim *ἀμογητί* interpretandum!), sapientiae Minerva.

Antisthenem, dum interpretari studet Homerum, tormenta quaedam eius verbis sententiisque admovere et omnino ratione

---

1) [Vgl. Weber a. a. O. 224—233.]

2) *terrarum* languet. Optime Paullus Wolters proponit scribere *terrorum*.

critica uti prorsus puerili non mirabuntur, qui considerant artis grammaticae vix primordia tunc inventa fuisse et vel Aristotelem qui iure eius disciplinae parens et princeps habetur in interpretatione Homeri grammatica parvo intervallo ab Antisthene distare. Hoc etiam concedendum ea quae servata sunt longe abesse a Stoicorum absurda allegoria. Sed | cavendum ne ideo, quod Porphyrius sive casu sive consilio nihil eiusmodi servavit, hanc rationem statuamus ab Antisthene alienam fuisse. Difficultates eae quarum solutiones Antistheneae nobis manserunt omnes modicis interpretationis lenociniis poterant tolli; nil traditum est, quo appareat, quomodo maxima illa opprobria deorum furta stupra fallacias purgaverit. Hic non potuit non uti Stoicorum allegoria quam incohasse saltem eum testatur Dio Chrysostomus or. LIII (36), § 5 A *ὁ δὲ λόγος οὗτος Ἀντισθένους ἐστὶ πρότερον, ὅτι τὰ μὲν δόξῃ τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ ποιητῇ*. Iam Platonem de Homero consulamus; neque enim fieri poterit quin nobiscum communicet etiam de Antisthenis interpretandi arte, quid sentiat. 24

In Euthyphrone p. 5ᵉ—6ᶜ Euthyphro ut iuste se agere evincat patrem in ius vocantem adfert exemplum Iovis et Saturni qui cum patribus vim intulerint iustissimi putentur. Socrates perspicua usus irrisione conicit hanc fortasse causam esse cur impietatis accusatus sit ipse, quod, quotiescunque talia de dis narrentur, iis fidem habere nolit.

Hanc Socratis impietatem veram et unicam esse pietatem discimus ex secundo et tertio de republica libro, ubi Plato Xenophane et Heraclito usus propugnatoribus poetarum mendacia acerrimo subicit examini. Hoc unum, quod poetarum fabulae certant cum puritate et sinceritate naturae divinae, idoneam praebet causam cur exterminentur e puerorum ludis. Allegoricam interpretandi rationem Plato neque ignorat neque refellit, sed suo iure putat abiciendam p. 378ᵈ: *Ἥρας δὲ δεσμοὺς καὶ Ἡφαίστου ῥίψεις ὑπὸ πατρὸς μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένῃ ἀμύνειν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν. ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅ τί τε ὑπόνοια καὶ ὃ μὴ κ. τ. λ.*

Prorsus diversa est ratio qua in libri decimi parte priore de poesi iudicatur. Nam cum antea ob id solum, quod iuventutem corrumperent poetae essent castigati, in decimo libro quaeritur quantum veritatis participent norma admota idearum cogni-

tione. Tripertita est omnis haec disputatio, quam ut accuratius contemplemur res proposita poscit. Prima parte (p. 596[a]—601[b]) distinguuntur tres essentiae gradus et triplex opificum genus. 25 Primus opifex deus est, qui | uniuscuiusque rei unum exemplar creavit, quod unum revera est; in secundo ordine collocantur operarii, qui ad hoc exemplar spectantes multas res fingunt, quae non vere sunt, tertium locum tenent imitatores, qui multas res, quales videntur esse imitantes ignaros specie veri fallunt, quod ne ipsi quidem norunt. Huic imitatorum gregi pictores quoque inserendi sunt et tragoediarum poetae. Sed sunt qui aliter sentiant: p. 598[b] *Οὐκοῦν ἦν δ' ἐγὼ μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον τήν τε τραγῳδίαν καὶ τὸν ἡγεμόνα αὐτῆς Ὅμηρον, ἐπειδή τινων ἀκούομεν ὅτι οὗτοι πάσας μὲν τέχνας ἐπίστανται, πάντα δὲ τὰ ἀνθρώπεια τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ τά γε θεῖα.* Hi poetarum laudatores ita refelluntur: Si poetae bene canunt, scientes canant oportet. Sed cum, quam quisque rem vere scit, eam describere et laudare non soleat satis habere, sed in ea exercenda praeferat laudari, non videntur poetae scientes carmina pangere. Et illud quidem praetermittendum, utrum Homerus medicinae vere fuerit peritus an sermones tantum modo medicorum sit imitatus; gravissimas de quibus cecinit res accuratius examinandum num revera intellexerit: artem imperatoriam civitatis administrationem morum educationem. Quod si quaeris invenies eum neque rempublicam ullam legibus ornasse ut Lycurgos Solones, neque bellis feliciter gestis laudem peperisse, neque utilia inventa protulisse ut Thaletem vel Anacharsim, ne sectatoribus quidem bene vivendi praecepta reliquisse, pro quibus ab illis coleretur et praeclarus haberetur, ut Pythagoras vel etiam sophistae. Peritus igitur harum rerum nullius fuit sed imitatus est imagines quasdam, virtutis veritatisque expers.

Sequitur secunda argumentationis pars (p. 601[b]—602[c]), qua quaeritur, quomodo artes variae cognitionis sint participes. Uniuscuiusque rei tres sunt artes: utendi generandi imitandi. Sic frena equi pictor imitatur, sutor et faber facit, utitur iis eques. Scientiam uniuscuiusque rei is solus habet, qui ea utitur, hic qualia oportet esse instrumenta operarium docet, cui opinione tantum modo recta opus est. Neque scientiae neque rectae opinionis particeps est is qui imitatur. Etiam sic poesis omnis ultimum locum habet.

Tertia disputationis parte (p. 602[c]—607[a]) monstratur ex ani- 26 mae humanae natura composita, quomodo vel optimos | corrumpat

imitatio, cum vires addat irrationali animae parti, perturbationum domicilio, debilitet rationalem partem, in qua sit norma et regula. Unde sequitur recte ex optima re publica omne hoc imitationis genus esse eiectum p. 606[e] *Οὐκοῦν εἶπον, ὦ Γλαύκων, ὅταν Ὁμήρου ἐπαινέταις ἐντύχῃς λέγουσιν ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής, καὶ πρὸς διοίκησίν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἄξιον ἀναλαβόντι μανθάνειν τε καὶ κατὰ τοῦτον τὸν ποιητὴν πάντα τὸν αὑτοῦ βίον κατασκευασάμενον ζῆν, φιλεῖν μὲν χρὴ καὶ ἀσπάζεσθαι ὡς ὄντας βελτίστους εἰς ὅσον δύνανται καὶ συγχωρεῖν Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγῳδιοποιῶν, εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς παραδεκτέον εἰς πόλιν.*

Platonem qui norit eum fugere non potest haec scripta esse contra certos quosdam Homeri laudatores quorum doctrina eis, quos exscripsi, locis adumbratur. Iam quaerendum illi adversarii qui fuerint. Ac si Stoici fuissent Platonis aequales nemo dubitaret quin ad hos eius disputatio spectaret. Is enim qui scripsit *περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως Ὁμήρου* libellum qui fertur inter Plutarchi moralia (ed. Wyttenbach X. p. 1069 ss.)[1]) prorsus simili ratione Homerum laudat qua illi a Platone laudare dicuntur ut omnium artium peritum et praeceptorem. Apparet autem Stoicorum decreta tunc a nemine potuisse proferri nisi ab Antisthene[2]), qui Stoicorum quoque princeps recte habetur. Erant sane etiam alii, qui nimia fortasse cum pietate Homerum explicabant vel ante id tempus, Theagenes Metrodorus Anaximander Stesimbrotus Glaucus et fortasse Democritus, de quibus pauca quae nota sunt collegit Lobeck in Aglaophami tomo I p. 155 ss. et Sengebusch diss. Hom. I p. 92 p. 133. Sed nihil est, quod suadeat horum ullum a | Platone respici. Neque enim veri simile est Platonem, cum omnem hanc interpretationem refellere studeat, non veterem suum et acerrimum adversarium, qui eodem tempore Homeri laude omnium aures implebat, esse aggressum sed homines minimae auctoritatis fortasse dudum mortuos, quorum nullum ultra Periclis 27

1) Scriptor non fuit Stoicus et omnino non philosophus, cum omnium pariter sectarum decreta ab Homero repetat. Sed e Stoicis solis eius modi doctrina poterat prodire, quae omnes philosophos Homeri doceret parasitos esse. Praeludit huic doctrinae Horatius epist. II v. 3, cum Homerum Chrysippo et Crantore, Stoico et Academico, dicat sapientiorem.

2) Antisthenem decimo rei publicae libro refelli docuit Hermannus Usener in scholis de Platonis vita et scriptis hieme 1880/1 publice habitis.

aetatem vitam produxisse verisimile est.[1]) Restat argumentum quod in unum Antisthenem optime quadrat: In nullius philosophi disciplina παιδεία eum locum obtinet quem in illius doctrina. Vocabuli significationem uno latino verbo apte reddere non possumus; complectitur enim omnem ingenii et morum cultum, ut interdum paene idem significare videatur ac virtus et felicitas. Omnia ita sunt pretiosa et adpetenda, ut ad παιδείαν pertinent. Homeri carmina Antistheni eadem significatione erant παιδείας exemplaria et subsidia, qua nominum explicationem dixit ἀρχὴν παιδεύσεως (Arrian. diss. Epictet. I, 17) sapientiae divinitus patefactae tanquam fons. Si tenemus alterum illud studium, nominum enodationem a Platone Cratylo refelli, non potest latere quam similia illis sint argumenta quibus in rei publicae decimo Homeri sapientia refutatur. Ut in re publica ita in Cratylo distinguuntur varii artifices, is qui nomina gignit (ὁ ὀνοματουργός) et is qui eis utitur et solus recte de eis iudicat, dialecticus qui nominum operario praecipit quomodo ea fabricari oporteat (p. 390^{d}). Nullum cognitionis fructum percipi posse e poetis, nisi scientes carmina pepigerint, docetur rep. X p. 598^{e}, ne nominum quidem operarium scientia ductum fuisse demonstratur Crat. p. 436^{c}—437^{e}. Norma ad quam aestimantur poeta et nominum opifex eadem est: veritas quae idearum cognitione continetur; hoc unum discrimen intercedit, ut poeta sit τρίτος ἀπ᾽ ἀληθείας nominum fabricator secundus.

Sed aliunde quoque suppetunt subsidia, quibus et confirmetur decimo rei publicae libro respici Antisthenem et qualis illius liber fuerit, possit informari imago. Scio equidem Ionem dialogum a 28 plurimis spurium putari (cf. Zeller Phil. d. Gr. II, | 1^{4} p. 480), sed puto nulla alia re plerosque offendi nisi quod levior et ineptior dialogus videtur esse quam pro ingenio Platonis, quod idem etiam Goethe ingenue fatetur in dissertatiuncula contra Stolbergum scripta *„Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung“* vol. XXIX, p. 488 (editionis Hempelianae): *„Ueberhaupt fällt in diesem Gespräche wie in andern Platonischen, die unglaubliche Dummheit einiger Personen auf, damit nur Sokrates von seiner Seite recht weise sein könne.“* Sed Goethe quin genuinus esset dialogus minime dubitavit, immo ipse interpretationis viam unice rectam mon-

1) Excipio Democritum cuius scripta qualia fuerint nescio. Sed de hoc nemo cogitabit. Cur de Stesimbroto Glauco Metrodoro non possit cogitari mox apparebit.

stravit p. 487: „*Durch jede philosophische Schrift geht, und wenn es auch noch so wenig sichtbar wäre, ein gewisser polemischer Faden; wer philosophiert, ist mit den Vorstellungsarten seiner Vor- und Mitwelt uneins, und so sind die Gespräche des Platon oft nicht allein auf etwas, sondern auch gegen etwas gerichtet.*‘ Omnino praematurum esse censeo disputare genuinusne sit dialogus necne, priusquam quid ei sit consilii subiectum exploratum sit; quare si aptum dialogi consilium invenero, eum genuinum esse demonstrare non oportebit, cum e sermone petitae dubitationes recte non possint proferri.

Id quod Plato rep. X p. 599[c] dicit se omissurum esse quaerere num medicinae reliquarumque artium cognitio vera in Homero fuerit, argumentum principale est Ionis dialogi. Ultimum Ionis refugium quod dicit reliquas quidem artes singulos artifices melius nosse, sed artis imperatoriae Homerum longe optimum esse praeceptorem in ipso dialogo non refellitur, sed ridendum lectoribus relinquitur (p. 541[b] sq.), in re publica id ipsum serio refutatur.

Omnis dialogus divisus est in partes duas. Priore parte monstratur neque poetam neque interpretem uti cognitione, sed vaticinari tantum modo divino furore abreptos ita, ut musa poetam, poeta interpretem, interpres auditores furore illo afficiat, tanquam annuli ferrei plures Magnesii lapidis vi contineantur. Hanc *θείαν μοῖραν* (p. 534[c] 535[a]) apud Platonem saepissime irrisionis vim habere satis notum est. Simillime in Menone civitatis principes cum demonstratum sit non cognitione ductos agere restat ut *θείᾳ μοίρᾳ* ducantur (p. 99[e] 100[b]). Etiam in Cratylo (p. 396[d]) Socrates divino se furore | abripi simulat de nominum vera significatione vaticinaturus. Nil est omnino quod cognitioni et scientiae magis sit contrarium.[1]) Et huius furoris tertius tantum modo gradus interpreti contingit; est interpres interpretis. Difficile est hic non comparare quae in re publica disputata erant. Ibi enim poeta a veritate tertium gradum tenebat, hic interpres tertium gradum obtinet non a veritate sed a divino illo adflatu. 29

Posterior pars (a p. 536[c] usque ad finem) prorsus supervacanea esset, nisi Ionis tam crassa esset Minerva. Quamvis non

---

1) Honestissimam in Phaedro dialogo divinus furor habet significationem. Sed perdifficile est dictu utrum Plato hanc aestimationem ipse postea deposuerit an in eis quos supra commemoravi dialogis falsa tantum modo quaedam genera illius furoris perstringat.

iam habeat quae opponat, tamen nondum ei persuasum est se furentem interpretari Homerum. Socrates igitur singulis examinatis artibus ei demonstrat, quam non sit scientiae particeps, cum, quotiescunque Homerus agat de artibus, nemo possit iudicare, num recte dicat nisi is, qui uniuscuiusque artis sit peritus. Hic refellitur argumentum eius libelli ad quem spectat locus reip. X p. 598[e] — *ἐπειδή τινων ἀκούομεν ὅτι οὗτοι* (sc. poetae tragici quorum princeps est Homerus) *πάσας μὲν τέχνας ἐπίστανται πάντα δὲ τὰ ἀνθρώπεια τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ τά γε θεῖα.*

Ne exempla quidem singula a Platone ficta esse apparet e Xenophontis convivii cap. III § 6—8. Niceratus enim interrogatus, quae res esset de qua maxime gloriaretur, id esse dicit, quod Homeri carmina teneat memoriter. Antisthenes ei obicit eandem artem esse rhapsodorum, quos ineptissimos homines esse constet, cum latentes poetae sententias (*τὰς ὑπονοίας*) non noverint (III § 6). Id ipse Niceratus senserat et ut doctrina illos superaret, in institutione Stesimbroti Anaximandri aliorum multum pecuniae consumpsit. Post Niceratus rationem redditurus cur glorietur, iactat se homines meliores posse reddere sapientia ex Homeri carminibus parta: *ἴστε γὰρ δήπου ὅτι Ὅμηρος ὁ σοφώτατος πεποίηκε σχεδὸν περὶ πάντων τῶν ἀνθρωπίνων· ὅστις ἂν οὖν ὑμῶν βούληται ἢ οἰκονομικὸς* 30 *ἢ δημηγορικὸς ἢ στρατηγικὸς γενέσθαι ἢ ὅμοιος Ἀχιλλεῖ ἢ Αἴαντι | ἢ Νέστορι ἢ Ὀδυσσεῖ ἐμὲ θεραπευέτω.* Interrogat Antisthenes, num imperatoriam quoque artem didicerit Agamemnonis exemplo. Ait Niceratus et addit aurigae quoque artem se didicisse ex Iliade, quod ut probet recitat libri Ψ v. 335 ss., nec minus quomodo misceri potionem salubrem oporteat se scire ex Iliadis Δ 639. Iidem versus in Ione adferuntur, ut inde evincatur non rhapsodum optime de Homeri poesi posse iudicare, sed de aliis aurigam de aliis medicum (p. 537[a] et 538[c]).

Iam nemo erit qui serio adfirmet Niceratum Xenophonteum a Platone refelli, cum praesertim versuum ad artes spectantium multo maior in Ione copia adferatur, quam apud Xenophontem, sed oportet et Platonem et Xenophontem eundem respicere libellum. Niceratus ipse *ἐποποιός* erat teste Marcellino in Vita Thucydidis, Agathonis Platonis comici Thucydidis aequalis et publice cum rhapsodis certavit (Aristot. rhet. III, 2, 13); de Homero eum scripsisse minime verisimile est et si scripsisset certe non a Platone post tot annos foret tecte sub Ionis nomine perstrictus.

Etiam minus si fieri potest de Ione ipso potest cogitari, quamvis minime negem Ionem rhapsodum extitisse, cum Plato non soleat fingere personas. Neque Nicerati neque Ionis fuisse hanc sapientiam Homericam vel inde apparet, quod utriusque esse fingitur. Quis verus illius libelli auctor fuerit Xenophon satis aperte indicat, cum Antisthenem faciat Nicerati verba modo corrigentem modo supplentem.

Et Xenophon quidem tantum abest ut hanc Antisthenis interpretandi rationem aeque ac Plato prorsus improbandam censeat, ut non nunquam eam imitetur. Nam quamvis in hoc convivii capite benevolum quoddam irrisionis genus facile agnoscatur, in memorabilibus Socrates Homero saepius utitur ut auctore locupletissimo. Sic libro III 2 ad eundem Homeri versum quem in convivio adfert Antisthenes adnectitur disputatio, qualem bonum imperatorem esse oporteat (est versus *Γ* 179). Circae fabula apud Xenophontem mem. I, 3, 7 allegorice explicatur persimili ratione qua apud Dionem Chrysostomum or. VIII (7) § 21 XXXIII (16) § 58 LXXVIII (61) § 34 A, qui sine dubio cynico usus est auctore; in convivio ipso cap. VIII 30 a Socrate Ganymedis nomen explicatur more prorsus Antisthenico.

| Sed iam ad Platonem redeundum. Illius singularis quaedam 31 malignitas vel in persona cernitur sub qua Antisthenem ludit. Quem e Xenophonte scimus rhapsodos vehementer contempsisse,[1]) eius doctrinam misellum et inscium rhapsodum ineptissime proferentem facit, ut appareat se iudice inter hos Homeridas vilissimos et novissimos poetae interpretes nihil interesse.

Ne hoc quidem Plato curavit, ut sibi constaret in persona rhapsodi tuenda; modo enim Io ut germanus rhapsodus lacrimas auditoribus elicit declamans Homerum, modo iactat se de Homero meliores scire *διανοίας* quam Metrodorum Stesimbrotum Glauconem (p. 530[d]), qui fuerunt philosophi et historici non rhapsodi. Quam discrepantiam si quis tollere studet omnes dialogo sales et aculeos demit; neque amplius mirabimur, cur Plato tam stolidum fecerit Ionem; addidit dialogum tanquam fabulam satyricam tragoediae illi, quam in re publica contra Homerum eiusque laudatores

---

1) Eundem rhapsodorum contemptum prae se fert Euthydemus in mem. IV 2, 10. Etiam illum referre Antisthenis sententias post apparebit.

docuit. Neque licentiae comicae modum excessit; Io Cratyli tanquam gemellus est ingenii segnitate et pertinacia.

Ex Ione igitur re publica et Xenophontis convivio recte colligemus extitisse Antisthenis librum, quo in rhapsodos acerrime sit invectus, fortasse etiam priores illos interpretes Metrodorum Stesimbrotum alios vituperaverit et exposuerit, qua ratione ipse poetae sapientiam explicandam esse existimaret. Hoc argumentum si quis statuat fuisse dialogorum qui in initio tomi octavi erant: *περὶ ἐξηγητῶν* et *περὶ Ὁμήρου* non refragabor.

Neque magis dialogos ad Ulixis laudes pertinentes sine epilegomenis suis Plato in publicum prodire est passus. Illis dedicatum esse Hippiam minorem luculenter apparet comparato scholio ad Od. *α* 1. Ibi enim Antistheni scrupulos iniecisse videmus quod Homerus Ulixem illud veri sapientis exemplar dixerit *πολύτροπον*, cum ceteros heroas simplices fecerit et ingenuos, Aiacem Achillem 32 Nestorem. Achillem praesertim | mendacium sibi aeque invisum esse fateri atque Orci fores (Il. I 313). Quae difficultas ita solvitur, ut *πολύτροπος* non de morum in constantia accipiendum esse doceatur, sed de versatili orationis usu, qui vel maxime sapientem deceat.

Iam operae pretium est videre, quomodo Plato omnem hanc disputationem a sensu auctoris detorqueat.[1]) Socrates enim ab Hippia quaerit, uter melior sit, Achilles an Ulixes, et quare (p. 364^{b}). Hippias interroganti reddit Achillem esse fortissimum, Nestorem sapientissimum, Ulixem *πολυτροπώτατον*. Quid significet *πολύτροπος* Socrates se non intellegere simulat: nonne Achilles quoque *πολύτροπος* est? Immo, respondet Hippias, est simplicissimus, quod ut probet eosdem adfert versus Iliadis qui in scholio leguntur (p. 365^{b}). Hactenus Plato summatim Antisthenea refert quamvis interiecta irrisione. Hinc incipit refutatio: Homerus videtur putare idem esse mendacem esse et *πολύτροπον*, pugnare inter se sinceritatem et fraudulentum animum nec posse esse in eodem homine. Hippias concedit et cum Homero consentit (p. 365^{b}). Socrates contra demonstrat in una quaque scientia eundem et verum posse dicere et falsum, et eum quidem solum qui sciat; inscium enim, etiamsi cupiat alterutrum dicere, saepenumero invitum dicturum esse contrarium. Videntur igitur Achilles et Ulixes

---

1) Winckelmann sibi persuaserat Hippiam ab Antisthene scriptum esse (vide praefationem Baiteri in editionis Turicensis 1839 vol. VI), quam coniecturam refellere supervacaneum duco, cum si recte disputavi ultro corruat.

non esse diversi, cum utrumque et veracem et mendacem esse appareat (p. 369[b]). Hippias conquestus nimiam Socratis subtilitatem, continua oratione se facile demonstraturum esse promittit ex Homeri consilio Achillem esse meliorem et fraudis expertem Ulixem peiorem et dolosum (p. 369[c]). Sed Socrati ilico praesto sunt versus Homeri, quibus Achilles quoque fraudis arguitur. Nam Il. I 357 et A 169 se domum esse rediturum minatur, quod nunquam fecit. Videtur igitur, si sinceritatem spectas, nihil inter Achillem et Ulixem intercedere discriminis (p. 370[c]). Hippias cum obiciat Achillem inscium mentiri sine dolo malo, a Socrate iterum ex ipso | Homero refutatur. Nam multo audacius Ulixe Achilles [33] mentitur cum paullo post quam Ulixem fefellit Aiaci contrarium impingat mendacium (Il. I 650). Cum Hippias iterum contendat ignarum Achillem mentiri Ulixem dolose, Socrates (inde a p. 372 usque ad finem dialogi) demonstrat eum, qui sciens et consulto peccet meliorem esse quam eum, qui erret invitus, cum sine scientia ne in bona quidem ulla re quidquam possit profici.

Vides quam penitus Antisthenis disputatio sit deorsum sursum versa. Illi enim Achilles simplex erat et ingenuus et Ulixes tantum aberat ut cognomine *πολύτροπος* insidiosus esse diceretur, ut hoc quoque ad laudem sapientiae eius pertineret; uterque igitur honestus vir et sapiens. Apud Platonem contra non solum *πολύτροπος* vox non disertum significat sed mendacem et dolosum, sed ne Achilles quidem dolo et fraude Ulixe inferior est et si invitus mentitur etiam pravior.[1])

Duae dialogi partes eo distinguuntur quod in priore de Achille et Ulixe certamen est documentis ex ipsis Homeri carminibus petitis, posteriore de peccatis voluntariis et invitis in universum disputatur Homeri ratione non habita. Scholio ad *α* v. I comparato id tantum modo efficitur, priore dialogi parte respici Antisthenem. Tamen etiam illud eius placitum fuisse invitum errorem mendacio doloso esse praeferendum mihi videor posse probare. In septimo enim rei publicae postquam disputatum est de dialectica et qui fructus ad illam ex astronomia et mathe-

[1]) Vestigia quaedam doctrinae Antistheneae servavit etiam scriptor *περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως Ὁμήρου* c. 218. (Wytt. p. 1246): *ἐπεὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ καθ' ἑαυτὰ ἁπλᾶ ἐστι καὶ μονοειδῆ καὶ ἀκατασκεύαστα τὰ δὲ τοῖς κακοῖς ἀναμεμιγμένα πολλοὺς ἔχει καὶ τρόπους καὶ παντοίας διαθέσεις, ἐξ ὧν ἡ ὕλη τῶν πραγμάτων συνίσταται.*

matica redundet inde a p. 535^{b}—536^{d} quaeritur, quomodo factum sit, ut in contumeliam philosophia incideret. Cuius rei hanc esse causam Plato existimat apertius quam urbanius: *Τὸ γοῦν νῦν ἁμάρτημα, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἡ ἀτιμία φιλοσοφίᾳ διὰ ταῦτα προςπέπτωκεν, ὃ καὶ πρότερον εἶπον, ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν ἅπτονται. οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἅπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους.* Hic unicuique lectori in mentem venire 34 oportebat Antisthenis, | quem non ex Atheniensi matre natum esse omnes sciebant. Sed accuratius spurii illi philosophi definiuntur: *Πρῶτον μὲν, εἶπον, φιλοπονίᾳ οὐ χωλὸν δεῖ εἶναι τὸν ἁψόμενον, τὰ μὲν ἡμίσεα φιλόπονον τὰ δὲ ἡμίσεα ἄπονον· ἔστι δὲ τοῦτο, ὅταν τις φιλογυμναστὴς μὲν καὶ φιλόθηρος ᾖ καὶ πάντα τὰ διὰ τοῦ σώματος φιλοπονῇ, φιλομαθὴς δὲ μὴ, μηδὲ φιλήκοος μηδὲ ζητητικὸς ἀλλ' ἐν πᾶσι τούτοις μισοπονῇ.* Vix potuit Plato acerbius iudicare de illo qui Herculis mores sibi proposuerat acmulandos, quam cum meliorem *φιλοπονίας* partem ei abiudicaret. Fortasse Xenophontis quoque tecta significatio subest voci *φιλόθηρος*, sed quin primo loco notissimus laboris laudator Antisthenes perstringatur dubium esse non potest. Eundem significari proximo enuntiato e sententiarum nexu apparet: *Οὐκοῦν καὶ πρὸς ἀλήθειαν, ἦν δ' ἐγώ, ταὐτὸν τοῦτο ἀνάπηρον ψυχὴν θήσομεν, ἣ ἂν τὸ μὲν ἑκούσιον ψεῦδος μισῇ καὶ χαλεπῶς φέρῃ αὐτή τε καὶ ἑτέρων ψευδομένων ὑπεραγανακτῇ, τὸ δὲ ἀκούσιον εὐκόλως προςδέχηται καὶ ἀμαθαίνουσά που ἁλισκομένη μὴ ἀγανακτῇ, ἀλλ' εὐχερῶς ὥσπερ θηρίον ὕειον ἐν ἀμαθίᾳ μολύνηται.* Haec verba si recte ad Antisthenem referuntur dubium non est, quin idem posteriore quoque Hippiae dialogi parte respiciatur. Et eundem per totam illam orationem adversarium respici docetur clausula quae p. 536^{b} legitur: *Ἐπελαθόμην, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἐπαίζομεν, καὶ μᾶλλον ἐντεινάμενος εἶπον· λέγων γὰρ ἅμα ἔβλεψα πρὸς φιλοσοφίαν καὶ ἰδὼν προπεπηλακισμένην ἀναξίως ἀγανακτήσας μοι δοκῶ καὶ ὥσπερ θυμωθεὶς τοῖς αἰτίοις σπουδαιότερον εἰπεῖν ἃ εἶπον.*

Quae cum ita sint, illud quoque in iustam suspicionem incidit, num re vera Plato voluntaria peccata invitis praeferenda esse existimaverit. Socrates certe contra sophistam illius armis usus disputat admodum ut Graeci dicunt *ἐλεγκτικῶς*. Qui in cognitione ponit virtutem, peccari a scientibus concedere nequit. Fabulae illae et machinae quibus a magistratibus falli iubet cives, Platoni certe non videbantur esse peccata.

Hippias dialogus cum multis hoc habet commune, quo post Ciceronem multi sunt offensi vel etiam ad atheteses abrepti (quod

Hippias ipse nondum est spurius dictus uni Aristotelis testimonio debetur), quod in neutram partem certi quidquam efficitur. Sed si recte video hoc ipsum dialogi | consilium est, ut illa poetarum 35 interpretatione in philosophia nihil profici, ex Homero ipso prorsus contraria posse concludi demonstretur. Similiter in Cratylo rationis imbecillitas monstratur. Nam Socrates quamvis concedat verisimile esse primum nominum inventorem cum Heraclito omnia fluere statuisse tamen ostendit eadam interpretationis arte adhibita e nominibus posse concludi Parmenideam philosophiam esse rectam.

Similem huic Platonico dialogum apud Xenophontem cum Euthydemo habet Socrates mem. IV 2, 8—21. Xenophon cum hoc capite exhibeat exemplum protreptici Socratici, non putandus est contra certum quendam scripsisse sed unde Socratis mos optime illustraretur undique congessit, multa ex ipsius ingenio addidit. Tamen interdum Euthydemus cum Antisthene magnam refert similitudinem, cuius animum aeque atque Euthydemi ab oratoriis studiis ad philosophiam advertit Socrates. In ipso initio Xenophon illum monstrat *νομίζοντα παιδείας τε τῆς ἀρίστης τετυχηκέναι καὶ μέγα φρονοῦντα ἐπὶ σοφίᾳ*, quod congessit *γράμματα πολλὰ ποιητῶν τε καὶ σοφιστῶν τῶν εὐδοκιμωτάτων*, quod ad primam Antisthenis institutionem optime quadrat. Distinctius Antisthenes significatur rhapsodorum contemptu, quem § 10 Euthydemus profitetur. § 10—20 Socrates hoc spectat, ut Euthydemum monstret iustitiae ignarum. Nam cum primum fraudem omnem iniustam esse contenderit, cogitur concedere hostes fallere fas esse (§ 15). Sed ne hoc quidem potest obtinere *πρὸς μὲν τοὺς πολεμίους δίκαιον εἶναι τὰ τοιοῦτα ποιεῖν πρὸς δὲ τοὺς φίλους ἄδικόν, ἀλλὰ δεῖν πρός γε τούτους ὡς ἁπλούστατον εἶναι* (vix oportet monere de Achille Antistheneo). Socrates demonstrat vel amicos fallere interdum fas esse, si quis fraude eorum commodis consulat (— § 18). Sed etiam si quis fraude eis noceat, si sciens fallit melior est, quam si invitus (— § 20). Monstratur deinde (— § 38) quid bonum sit et adpetendum neminem scire sui ignarum. Quid Socrates captiosis eiusmodi colloquiis spectaverit § 40 satis aperte dicitur: voluit animum in perturbationem et dubitationes implicatum ad sui cognitionem praeparare. Xenophon igitur hoc loco cum Platone contra Antisthenem stat. Alterutrum ab altero pendere non potest contendi, cum id paradoxon, quod defendunt, | e principali philosophiae Socraticae sen- 36 tentia recte ducatur. Antisthenem oportet aut sibi non constitisse

aut negasse in sola cognitione virtutem esse positam. Nam ad voluntaria peccata, quae ille agnoscebat, vitanda non sufficit virtus rationalis, desideratur moralis. Sed etiam Plato et Xenophon eiusdem paradoxis armorum tantum modo loco non ut supellectile utuntur. Revera Xenophontem — in hac quaestione a Platone dissidentem — ne ob salutem quidem amicorum factam fraudem probasse apparet e Cyri inst. I 6, 31—34[1]).

Quomodo Antisthenes iram qua voluntarium mendacium persequebatur conciliaverit cum paradoxo illo celeberrimo *ὅτι οὐκ ἔστι ψεύδεσθαι* nescio. Si quis coniciat eum paradoxon illud e sophistarum disciplina traxisse, post cum Socraticus factus esset non iam serio obtinuisse sed tantum modo *γυμνασίας ἕνεκα* contra adversarios, vereor ut recte coniciat. Nam illud paradoxon arctius cohaeret cum principali eius logices decreto: *ὅτι εἷς ἑκάστου λόγος οἰκεῖος*. Sed haec conciliare Antisthenis erat, non est nostrum.

Paullum hic a proposito consilio declinare oportuit, quod Hippiam dialogum nolui divellere. Iam revertendum ad Antisthenis studia Homerica.

Quae servavit Porphyrius disputationum Homericarum Antisthenis fragmenta moralia sunt cuncta uno excepto scholio ad Il. Ψ 65, quod est de animi figura. Quamvis probabile sit Porphyrium in colligendis quaestionibus suo ingenio indulsisse et morales dissertationes physicis subtilitatibus praetulisse, tamen ipsi dialogorum tituli prodere videntur Antisthenem physica interpretatione usum non esse. Illud multo est veri similius eum in scriptis physicis poetarum versibus ad sententias illustrandas usum esse. Sic ad Homeri Il. Ξ versum 201 provocasse videtur ut Heracliti physicen per nobilem patronum tueretur, quod studium perstringi videtur a Platone in Theaeteto p. 152[e] (cf. etiam p. 160[d] et 37 179[e]). In eodem dialogo p. 180[d] commemoratur | Iliadis Ξ v. 246 et egregie luduntur ei qui vel sutores philosophia Heraclitea studeant initiare[2]). In Cratylo p. 402[bc] non solum Homerus sed etiam

---

[1]) Eandem quaestionem Plato tangit rep. I p. 334[a] immixta interpretationis Homericae irrisione. Etiam dialogus *περὶ δικαίου* omnis in hac quaestione versatur.

[2]) Fortasse non e Phaedonis dialogo solo innotuit Simo sutor (vide Wilamowitzii commentationem in Hermae tom. XIV p. 187 s. 476 s.). Nam in epistolis Socraticorum IX, XI, XII, XIII fingitur familiaritas inter Antisthenem et Simonem intercedere quae non poterat colligi e Phaedonis dialogo et omnino vix fingi nisi Simo erat ab Antisthene celebratus.

Hesiodus et Orpheus fiunt Heraclitei. Vestigia allegoriae ad naturam spectantis etiam in Theaeteti p. 153[d] deprenduntur, ubi aurea illa catena Homeri (*Θ* 19) ad solem refertur. Huc pertinent ea quoque quae Aristoteles Met. *A* 3, p. 983[b] 27 tradit[1]): *εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν τιμιώτατον μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστι.*

Omnia haec ad Antisthenem refero quod alium non invenio, a quo Stoici ea potuerint accipere. Primus enim Zeno Citiensis interpretationem illam amplificavit ut testis est Probus ad Verg. p. 21, 14 K. Illi si fidem habemus Zeno non solum Homerum (Il. *Ξ* 246) sed etiam Hesiodum Thaletis philosophiam professum esse affirmabat, quod ita efficiebat, ut chaos Hesiodeum a *χέεσθαι* verbo derivaret et aquam significare statueret (cf. etiam schol. Apollon. Rhod. I 498). Sed Zeno id solum voluit evincere veteres sapientes omnes, Homerum Hesiodum Thaletem fuisse Heracliteos; quod consilium oblitteratum est apud Probum, quod eius auctor Heracleo (vide Diels doxographorum p. 91) cum secundum elementa philosophorum opiniones disponeret Heraclitum in iis numeravit qui igni principium assignassent. Similiter obscuratum est primarium Stoicorum consilium apud Iohannem Stobaeum ecl. I 10, 1—11, proponitur collectio Stoica versuum Heracliteam philosophiam probantium. § 2 et § 8 iidem versus afferuntur qui leguntur apud Platonem, versus Hesiodi qui § 1 adferuntur e Probo scimus quomodo | Zeno interpretatus sit. Etiam Empedoclis philo- 38 sophiam a Zenone ad Homerum et Heraclitum accommodatam esse testatur Probus 10, 33 sq. Inde mirus ille posteriorum[2]) error natus qui § 11 occurrit ut Iuno pro terra Orcus pro aere haberetur. Ex eodem contextu petita quae apud Stobaeum ecl. I 21, 4 et 22, 2 de elementorum locis disputantur; nam ob id ipsum Stoici Empedoclem perverse explicuerunt, ut eum cum Homeri versibus qui priore loco adferuntur conciliarent (*O* 189 ss). Etiam aureae catenae 21, 4 fit mentio sed non accepta ea interpretatione quae

---

1) [Vgl. Akad. 4, 1].

2) Videtur haec commutatio post Diogenem Babylonium orta qui Philod. *π. εὐσ.* p. 82 sq. Gomp. Iunoni aerem assignat (cf. etiam Cic. de nat. deor. II 26, 66). [Vgl. Akad. 132, 1, dazu Randbemerk. des Vf.: vgl. Plutarch de Iside 40].

apud Platonem legitur. Apparet quantam materiam Stoici Antisthenem secuti scriptori *περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως Ὁμήρου* ministraverint, cum Orpheum Thaletem Empedoclem cum Homero et Heraclito concinere cogerent, quamquam id nunquam eorum consilium esse potuit, ut omnium philosophorum decreta Homero subderent. Ita enim aut Homerus Stoicis non futurus erat testis aut ipsi non rectius ceteris philosophaturi erant.

Praeter ea quae attuli multa manserunt eius doctrinae Stoicae vestigia quorum plurima optime collegit Diels in prolegomenon ad Doxographos capite sexto. Quam trita et pervulgata illa fuerint optime apparet e Sexto Empirico hypot. I 150.

Restat ut de deorum dialecto non nulla addam, unde in Cratylo p. 391[d] proficiscitur disputatio. Tria ibi adferuntur exempla: Scamander fluvius quam dei Xanthum vocant (Il. *X* 74), *χαλκίς* avis quam homines dicunt *κύμινδιν* (Il. *Ξ* 291), Batiea tumulus quem immortales sepulcrum Myrinae dicunt (Il. B. 814). Eadem exempla leguntur apud Dionem Chrysostomum or. X (9) § 23 A; sed eo consilio adlata ut demonstretur inutile esse consulere oracula cum deos constet proprio sermone uti, cuius Homerum fortasse non nulla percepisse vocabula, nos nihil posse comprendere. Redeunt ea exempla or. XI (10) §§ 22 f. A ut inde evincatur quam Homerus fuerit mendax, cum deorum se scire dialectum eaque posse uti simulet.

39 | Quorum locorum priorem constat ex auctore cynico fluxisse, cum omnis oratio Diogenis nomine sit insignita, iure necne post videbimus. Ex Cratylo certe Dio non hausit sed e scriptis discipuli eius cuius doctrinam Plato in Cratylo imitatur. Potest undecima quoque oratio e cynico auctore esse petita, quamvis prorsus sophisticum prae se ferat habitum; similia enim Zoilum scripsisse puto. Sed de hac re certi nihil licet affirmare.

Tertio loco eadem sermonis divini exempla occurrunt: apud Iohannem Tzetzem in exegesi in Iliadem (Bachmann schol. Lips. p. 763), ut demonstretur sapientes viros ab Homero deos appellari, si recte video ex Stoico commentario hausta.

Haec sunt, quae de Antisthenis studiis Homericis potui explorare; vel haec paene verendum, ne plura sint, quam quae aliis probem. Homeri interpretatio allegorica et nominum originatio arcte cohaerent. Antisthenes enim logicae cognitionis viam paene obstruxerat sibi, cum transscendi posse trans singulas res ad

notiones generales negaret, in dissolvendis notionibus compositis (quas a nominibus compositis non satis accurate distinguebat) in singulas partes omnem poneret cognitionem. Indigebat igitur veritatis explorandae subsidiis divinitus ministratis, quae invenit duo: nomina et poetarum carmina. Id enim quod Cratylus p. 438[b] profitetur: *Οἶμαι μὲν ἐγὼ τὸν ἀληθέστατον λόγον περὶ τούτων εἶναι, ὦ Σώκρατες, μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπείαν τὴν θεμένην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι αὐτὰ ὀρθῶς ἔχειν,* re vera erat Antisthenis sententia, quae refellitur a Platone paucis illis nominum exemplis, quae ad Parmenideam philosophiam accommodate explicantur. Eandem divinae veritatis vim in poetarum furore patefactam venerabatur, quem Plato cum se in ipso veritatis conspectu collocatum putaret tantopere ludibrio habet dialectica cognitione multo obscuriorem arbitratus.

CAPUT III.

40

De controversiis dialecticis.

§ 1.

De opinione et idearum cognitione.

Scripta Antisthenis dialectica quae in catalogo feruntur tomum sextum et septimi partem complent (Laert. Diog. VI 16—17), fragmenta perpauca exhibet Winckelmann (p. 33—38); num recte disposuerit dubium. Iam ut notitia nostra augeatur Platonem adire, ut de adversarii ineptiis nobis aliquantulum prodat, fructum quendam videtur polliceri. At ille primo certe obtutu spem frustrare videtur, cum ne ipse quidem quid de cognitione sentiat ullo loco diserte explicuerit ut Aristoteli de ideis disputaturo bono consilio non a dialogis proficiscendum esse visum sit, sed a scholis privatissime habitis. Satis ridicule sane Antisthenis paradoxa aliunde nota in Euthydemo luduntur sed quomodo cum universa eius doctrina cohaereant ex ista comoedia quaerere noli. Ad Theaetetum videtur confugiendum esse; ibi enim, quid cognitio non sit, satis perspicue docetur. Hic quaerentibus etiam Antisthenes fit obvius; nam ultima dialogi parte eius doctrinam refelli ab omnibus conceditur. Quam Theaeteti partem considerantibus facile apparet hanc discriminis et controversiae fuisse summam, quod Antisthenes cognitionem non diversam putabat ab opinione sed

eius speciem quandam *(δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου ἐπιστήμη)*, Plato scientiam ab opinione et instrumentis quibus fieret et rebus ad quas pertineret prorsus separari contendebat. Neque enim habebat Antisthenes duo regna quorum alterum cognitioni opinioni alterum separatim assignaret, cum res ipsas tantum modo esse concederet, rerum qualitates existere negaret (Tzetz. Chiliad. VII 606. schol. ad Aristot. p. 66 Brand. Laert. Diog. VI 53). Hoc principale discrimen tenentes firmiore nunc gradu reliquos dialogos percurremus.

In Theaeteto id solum erat demonstratum cognitionem et veram opinionem sive explicatam sive explicationis expertem esse diversas; quomodo differant in rei publicae quinto inde a p. 475 c[1])
41 definitur: Cum re vera philosophus nemo sit nisi | qui veritatis amat adspectum iam quaeritur quae sit veritas. Ac benevolum requirere auditorem suam veritatis definitionem Socrates ipse fatetur (p. 475 e); continetur autem ista veritas idearum cognitione, cuius deinceps lineamenta adumbrantur: Una quaeque res re vera una est: Videtur multiplex, actionum corporum aliarum rerum particeps facta (p. 476 a). Somniat, qui singulas res pulcras putat existere, ipsam pulcritudinem negat, philosophus solus id unum, quod est pulcrum et multas eius participes res scit discernere. Alterius animi status est scientia, alterius opinio (p. 476 c). Iam ille, quem Socrates cognoscere negavit opinari concessit, irascetur et pugnabit, Glauco igitur ut Socrati benevolus pro illo se refelli patietur. Quicunque cognoscit aliquid cognoscit; cognoscit quod existit; nam quod non existit ne cognosci quidem potest. Comprenditur ergo quod existit, quod non existit, prorsus incomprendibile est. Si res sunt, quae neque re vera existunt neque prorsus non existunt, oportet eas percipi facultate aliqua, quae inter scientiam et inscitiam medium teneat locum. Eiusmodi facultas opinio videtur esse (p. 477 b). Diversae facultates earum rerum diversitate distinguuntur quarum sunt facultates. Et cognitio et opinio facultas est. Sunt autem diversae, cum altera possit falli, altera nequeat. Quare ad diversas res pertineat utraque oportet: *ἐκ τούτων δὴ οὐκ ἐγχωρεῖ γνωστὸν καὶ δοξαστὸν ταὐτὸν εἶναι* (p. 478 b). Itaque cum id quod est sit comprendibile aliud oportet esse opinabile, et cum id quod non est ne opinione quidem possit percipi, necesse

---

[1]) [Vgl. Weber a. a. O. 193 ff.]

est id quod opinione percipiatur collocatum esse medium inter res existentes et non existentes (p. 478[d]).

Is qui multas dicit esse res pulcras ipsam pulcritudinem negat esse, concedat oportet nullam rem pulcram non esse eandem deformem cum pulcriore comparatam, perinde ac nullus numerus est duplum qui non idem sit pars dimidia. Singularum igitur rerum nulla qualis est magis est, quam qualis non est. Inventum igitur est opinionis regnum: multiplex rerum natura qualis videtur esse. Philosophi soli id, quod re vera est immutatum et semper eodem modo eisdem legibus obtemperans, intuentur, eos qui in singularum rerum consideratione defixi manent non *πλημμελήσομεν φιλοδόξους* | *καλοῦντες μᾶλλον ἢ φιλοσόφους* etiam si vehementer 42 irascantur (p. 480[a]).

Omnis haec disputatio supplet quodammodo Theaeteti ultimam partem; quod illic refutatum erat, cognitionem speciem esse opinionis, hic cur nequeat esse ostenditur. Sed hoc neminem latebit argumenta Theaeteti, quamvis minus eis efficiatur, validiora esse idcirco quod a certa quadam doctrina non sunt petita. In Theaeteto Plato cavit ne quidquam proferret quin ab adversariis oporteret concedi; quae in rei publicae quinto profert scripsit amicis qui cum ipso de ideis consentirent; non demonstratur ideas esse, sed ipsae demonstrant. Quare adversarius lenissime perstringitur; consulto Plato cavere videtur, ne eum irritet. Quamvis p. 476[d] insanus dicatur, qui ideas esse neget, tamen Plato non studet eum impugnare sed leniter ad suam sententiam traducere, ita ut Glauconem pro illo faciat disputantem, pro saevissimo mitissimum. Similiter p. 480[a] sperat eum non iraturum esse, si *φιλόδοξος* tantum modo appelletur, philosophi nomine dignus non habeatur. At non ignorabat illum nihil concessurum et vehementer iraturum fuisse.

Quamvis eadem quae Antisthenis vulgi sit sententia ideas non esse et opinionem et scientiam natura non esse diversas, tamen complures sunt loci, quibus appareat Platoni certam quandam unius hominis imaginem ante oculos versatam esse, etiamsi de multis videatur disserere. Maxime perspicuus is locus est, ubi simulata Platonis clementia paene dilabi videtur cum de summo eius decreto lis sit p. 478[e]: *Τούτων δὴ ὑποκειμένων λεγέτω μοι, φήσω, καὶ ἀποκρινέσθω ὁ χρηστὸς, ὃς αὐτὸ καλὸν καὶ ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους μηδεμίαν ἡγεῖται ἀεὶ μὲν κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχουσαν, πολλὰ*

δὲ τὰ καλὰ νομίζει, ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων καὶ οὐδαμῇ ἀνεχόμενος, ἄν τις ἓν τὸ καλὸν φῇ εἶναι καὶ δίκαιον καὶ τἆλλα οὕτω. Apparet probum virum illum eundem esse qui ne irascatur Plato p. 476[d] timet, eundem etiam p. 480[a] significari quamvis ibi de multis disseratur; nam vulgus ut philosophum vocaretur ne Athenis quidem unquam postulavit.

Cur Reinhardti sententiam non probem, qui dissertationis de 43 Isocratis aemulis p. 37 Isocratem a Platone respici | arbitratus est, breviter mihi exponendum est. Concedo plurima in utrumque, et Antisthenem et Isocratem, aeque bene quadrare, sed ut de Antisthene potius cogitandum esse putem cum simillima me Theaeteti disputatio movet tum quod p. 478[e] aliquis significari videtur idearum potissimum adversarius *(ὁ οὐδαμῇ ἀνεχόμενος ἄν τις ἓν τὸ καλὸν φῇ).* Et Antisthenem quidem scimus hoc Platonis decreto maxime offensum fuisse idque acerrime impugnasse, Isocratis contra vituperatio in tritis haerere solet et obsoletis maximeque moralibus.

Porro nescio num casu fiat, quod p. 479[c] aenigma illud de eunucho et vespertilione commemoratur, quod post in Stoicorum scholis logicis decantatum est (vide Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande I p. 360, 399, 453 ipsum aenigma habes in scholio ad hunc rei publicae locum). Sed ad Platonis doctrinam quae spectat ad cognoscendi rationem revertamur.

Apertissime quid sentiat Plato prodit de summo bono disputans rep. VI p. 507 s. iam nullius hominis neque adversarii neque amici ratione habita sed defixus in ideae adspectu abreptusque a terrenis. Postquam p. 505[b] neque Antisthenis *φρόνησιν* neque Aristippi voluptatem pro summo bono habendam esse docuit, quid ipsi videatur imagine explicat inde a p. 507[a]—509[c]. Ad nostrum propositum id potissimum pertinet quod ibi de cognitionis et opinionis discrimine disputatur p. 508[d]: *ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὂν εἰς τοῦτο ἀπερείσηται* (sc. *τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα), ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι.* Inde a p. 509[c] usque ad 511[c] minutissime distinguuntur et cognitionis varii gradus et rerum ad quas pertineant. Regnum visibile duas habet provincias alteram rerum corporalium quae generationi et interitui subiectae sunt, alteram imaginum rerum visibilium.

Ea animi facultas, quae res corporales percipit *πίστις* est, quae earum imagines *εἰκασία*. Eadem ratione regnum intellegibile in duas divisum est partes, ipsa *τὰ ὄντα*, ideas, et earum imagines figuras mathematicas similia; ideas amplectitur *νόησις*, quam Plato dicit, res mathematicas | *διάνοια μεταξύ τι δόξης καὶ νοῦ οὖσα*. Habes 44 distinctionem quinti libri perfectam et descriptam accuratius: diversae animae partes diversa rerum genera diversis perspicuitatis gradibus cognoscunt, iam nil commune cognitioni et opinioni.

E fontibus quoque naturalibus prorsus diversis effici scientiam et opinionem Plato exposuit in Timaeo (p. 51 f.). Quae disputatio, quamvis non sit dialectica sed fabularis, tamen propter id ipsum, quod demonstrationem non habet optime prodit intimas Platonis cogitationes; saepe enim apud illum non tam fides ex argumentis suspensa est quam fidei animo insitae quaeruntur argumenta.

Haec ad Theaeteti interpretationem pertinere arbitratus sum quod, cur adeo repudiaverit Antisthenis cognitionem, non potest intellegi nisi summis utriusque philosophiae sententiis examinatis. Nemo enim cautus sibi persuadebit praeter ea quae Plato in Theaeteto prodit ei tunc nihil constitisse. Immo plura silentur quam dicuntur. Quare ut Platonem, qui in Theaeteto adversariorum doctrinam insigni cum arte ita refellit, ut in illorum arenam descendat et ibi eos superet intellegamus, quaerendus est Plato, ubi amicis intimas cogitationes patefacit.

Inde *προπαιδείας* quoque aestimatio melius perspicitur. Prima scientia dialectica est quod est lucidissimi rerum generis, idearum. Secundum perspicuitate rerum genus subiectum est disciplinis mathematicis, tertium locum tenent res corporales: has comprendit opinio vulgi et disciplinae eius similes physica et rhetorica ars, opificum peritia, imagines rerum vilissimum obscuritate genus amplectuntur poetae sophistae, denique artifices omnes. Apparet igitur ab ipsis nervis philosophiae Platonicae aptam esse etiam illam controversiam quae ei cum Antisthene erat de disciplinis quae ad *προπαιδείαν* dialecticam essent aptae.

§. 2.

De falsa opinione et judiciis syntheticis quae dicuntur.

Secundam cognitionis definitionem Theaetetus proponit hanc: *κινδυνεύει δὲ ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι* (p. 187^b), post quam definitionem si statim sequerentur verba quae leguntur | p. 200^c: 45

ἀναμάρτητόν γέ πού ἐστι τὸ δοξάζειν ἀληθῆ κ. τ. λ. nihil lectores desiderarent, prorsus sufficeret Socratis refutatio quae extat p. 201a-c. Apparet igitur quae inter p. 187 et p. 200 leguntur digressionem esse ad ipsam disputationem minime necessariam. Quare nisi tibi persuadere vis symmetriae caussa hanc disputationem a Platone esse additam, ne cum reliquis comparata pars dialogi secunda exilior videretur esse, caussa externa erit quaerenda, cur Plato hanc quaestionem frugis paene expertem susceperit. Hanc caussam recte indicavit Hermannus Bonitz Platonische Studien p. 82 ratus Platonem ut de falsa opinione quaereret decretis quibusdam philosophorum et sophistarum tunc pervulgatis esse commotum. Quos philosophos si accuratius definire studemus subsidio venit Aristoteles, qui Met. *Η* 3 p. 1043b 24 et *Δ* 29 p. 1024b 32 diserte testatur Antisthenis fuisse decretum, falsi nec posse dici nec putari quidquam. Id quod Bonitz non audet discernere cur Plato nullo modo indicet certum quendam se philosophum respicere, id ita certe non recte explicabimus, ut de pervulgata opinione eum scripsisse statuamus ratione non habita Antisthenis, quem probasse hanc opinionem Aristoteles testis est.

Sed quo consilio omnino fecerit hanc digressionem difficillimum est dictu cum nihil fere videatur effici. Nam ne hoc quidem effici diversam esse a cognitione opinionem rectissime Bonitz monet (p. 83 s.).

Divisa est haec disputatio in partes duas, quarum priore quaeritur, quid sit falsa opinio, posteriore, quomodo oriatur in animis. Atque frustra temptatur priore parte (188a—190c) quid sit falsa opinio definiri, cum appareat neque idem posse et esse et simul non esse neque sciri et nesciri neque duas res notas posse inter se commutari. Habes explicationem doctrinae Antistheneae, non refutationem.

Posterior pars (p. 191a—200c) bipertita est. Accuratius prior particula examinanda videtur, cum in illa contingat explorari, quomodo oriatur falsa opinio. Faciamus enim homines in animis gerere tabulas cereas, in quibus res quae cernuntur impressionem quandam tanquam anuli sigillum relinquant. Tunc fieri potest, ut si rem notam cernimus alterius rei notae sigillum ad hanc referamus
46 aut notae rei sigillum cum ignoto | adspectu iungamus (p. 192c), unde consequitur falsam opinionem esse falsam notionis animo impressae cum adspectu oculis oblato coniunctionem (p. 196c).

Hinc et quae antea (p. 188[a]—190[c]) disputata sunt ex parte corriguntur. Non recte igitur Bonitz p. 82 contendit, quid sit falsa opinio frustra esse quaesitum. Namque id quod Socrates p. 188[b] affirmaverat neminem posse putare *ἃ οἶδεν, ταῦτα οὐ ταῦτα εἶναι ἀλλ' ἕτερα ἄττα ὧν οἶδε,* ipse se temere posuisse diserte fatetur p. 191[a] et 191[e]: *ταῦτα γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν οὐ καλῶς ὡμολογήσαμεν ὁμολογοῦντες ἀδύνατα.* Corrigenda est igitur prior disputationis pars ea definitione quae p. 196[c] legitur: *οὔκουν ἀλλ' ὁτιοῦν δεῖ ἀποφαίνειν τὸ τὰ ψευδῆ δοξάζειν ἢ διανοίας πρὸς αἴσθησιν παραλλαγήν.*

Sed cum sint falsae opiniones multae, quae hac ratione non explicantur, non ita multum esse profectum Socrates ipse fatetur (p. 196[b]). Etiam minus ultima disputationis parte (p. 196[d]—200[d]) efficitur. Ibi enim cum Socrates ut ipsarum inter se notionum permutationem explicet animi naturam conetur illustrare imagine columbarii, ita ut sint notiones tanquam columbae, quas, cum erus eis vellet uti iterum capi oporteat, et falsa opinio tanquam capiendarum columbarum permutatio, in easdem difficultates atque in prima disputatione implicatur quas ita solvi ut cognitiones cognitionum statuantur absurdum ducit.

Apparet inter aequales philosophos unum respiciendum fuisse Antisthenem. Quem cum sciamus praefracte negasse falsas opiniones aut animo posse concipi aut verbis exprimi expectamus Platonem hoc paradoxon ut solet refutaturum esse aut irrisurum. Refellitur sane, sed minima ex parte, et hoc non solum consilium fuisse apparet e multis conaminibus quae frustra Socrates facit, maximeque inde quod ne tum quidem, cum erroris aliquem fontem invenerit, quiescit sed novas usque difficultates investigat.

Agnoscit igitur Plato Antisthenis sententiam ubi non refellit? Minime! Hoc praesumitur falsas esse opiniones (p. 187[c] et [e]), quid sint et quomodo fiant tantum modo quaeritur, ubicunque eas non existere videtur effici, de disputationis fide dubitatur (p. 190[e] et 196[c]), existere falsas opiniones praeter eas quarum | est origo 47 explorata monstratur p. 196[a] exemplo ex arithmetica petito. Tamen easdem difficultates, quibus Antisthenes adductus est, ut omnem errorem tolleret a Platone lectori proponi et minima tantum modo ex parte solvi perspicuum est. Platonem melius, quam in Theaeteto fit, potuisse refellere hoc paradoxon ex aliis dialogis apparet. Sed noluit in Theaeteto tanquam privatis uti argumentis ex ipsius philosophia petitis, cognitionis definitiones ita refellit ut ab ipsis

illis, qui invenerunt, oporteat eas falsas esse concedi. Quare in nullo dialogo adversariorum sententias aut tam copiose exposuit aut tam iuste aestimavit quam in Theaeteto. Exposuit igitur difficultates, quibus illi offensi essent etiamsi neque idem inde colligeret neque eas posset extricare. Vel id, quod ad refellendum Antisthenem inventum videtur, comparationem animi humani et tabulae cereae suspicor ex illius scriptis petitum esse. Eadem enim de sensibus doctrina veterum est Stoicorum Zenonis et Cleanthis (cf. Plut. comm. not. 47, Laert. Diog. VII 45 sq. Sext. adv. math. VII 228, VIII 400, vide Zeller Phil. d. Gr. III 1 [3] p. 72) quam Chrysippus demum ut nimis rudem vituperavit et emendavit (Laert. Diog. VII 50 Sext. adv. math. VII 229 sq.). Qua cum Stoicorum doctrina Platonis locus multo accuratius convenit quam cum Aristotele de anima B 12 p. 424[a]. Aristoteles enim illo loco comparatione tantum modo utitur, priscos Stoicos sensu proprio locutos esse vel certe plus quam comparationi huic invento tribuisse optime apparet ex reprehensione Chrysippi.[1]) Plato, ubi tabulam illam inducit (p. 191[c]) ita disserit ut imagine tantum modo uti videatur a se ficta qua patefiat perceptionis natura (*θὲς δή μοι λόγου ἕνεκα*). Sed paulo post imagine illa incautius utitur, cum explicare suscipit, quomodo fiat ut diversi homines diversa cum celeritate discant, quae didicerint diversa cum constantia teneant. Hic imaginis excedit licentiam, cogit lectores, ut eam sensu pro- 48 prio accipiant. Mirus etiam hic cum | Stoicis cernitur consensus. Compara enim Theaet. p. 194[e] *Ὅταν τοίνυν λάσιόν του τὸ κῆρ ᾖ, ὃ δὴ ἐπῄνεσεν ὁ πάσσοφος*[2]) *ποιητὴς ἢ ὅταν κοπρῶδες καὶ μὴ καθαροῦ τοῦ κηροῦ ἢ ὑγρὸν σφόδρα ἢ σκληρόν, ὧν μὲν ὑγρόν, εὐμαθεῖς μὲν ἐπιλήσμονες δὲ γίγνονται, ὧν δὲ σκληρὸν τἀναντία* et Laert. Diog. VII 37 *ὃν καὶ ἀφωμοίου* (sc. Zeno Cleanthem) *ταῖς σκληροκήροις δέλτοις αἳ μόλις μὲν γράφονται, διατηροῦσι δὲ τὰ γραφέντα.*[3]) Nec dissimulat Plato ingeniosam hanc tabulae cereae similitudinem

---

[1]) vide Sext. adv. math. VII 228—230. Tamen ipsum Chrysippum ea imagine usum esse apparet e Ciceronis de fato c. XIX 43: 'visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem.' Aliud eiusdem doctrinae vestigium extat apud Sextum l. c. VII 255 *ἐναπομεμαγμένην καὶ ἐναπεσφραγισμένην ἔλαβε φαντασίαν.*

[2]) Fortasse non recte sprevit Schanz quod habet codex uterque *ο πάντα σοφὸς ποιητής*, i. e. poeta omnium disciplinarum inventor et princeps.

[3]) Inde apparet ex ipsius auctoris sententia Cleanthem Zenonis *τύπωσιν* explicuisse.

non a se esse inventam, quam his verbis p. 194[c] proponit *ταῦτα τοίνυν φασὶν ἐνθένδε γίγνεσθαι.* Non igitur est verisimile, si Plato in parte dialogi qua de Antisthenis decretis constat disputari profert Stoïcorum doctrinam hanc non revocandam esse ad Antisthenem.[1])

Huc accedit aliud Antisthenis vestigium: vocabulorum originatio et allegorica Homeri interpretatio quae coniunctae occurrunt p. 194[c] *τοῦτο τὸ τῆς ψυχῆς κῆρ ὃ ἔφη Ὅμηρος αἰνιττόμενος τὴν τοῦ κηροῦ ὁμοιότητα* (confer etiam locum modo adlatum p. 194[e]).

Quare si recte disseruimus Platonis propria ea sunt sola quae p. 192[d]—194[c] leguntur, ubi demonstratur nasci errorem falsa imaginis rei cum ipsa re coniunctione. His re vera refutari Antisthenem etiam ex Cratyli p. 429[d]—431[a] apparet, ubi prorsus eadem ratione posse falsa dici demonstratur. Nam opinionem nil esse nisi colloquium tacitum ex Theaeteti p. 189[c] et Sophistae p. 263[e] apparet. Et Cratylus quidem aegre cedens Socrati fingitur amicitia magis quam argumentis motus p. 430[d]: *Ἵνα τοίνυν μὴ μαχώμεθα ἐν τοῖς λόγοις ἐγώ τε καὶ σύ, φίλοι ὄντες, ἀπόδεξαί μου ὃ λέγω.* Num aeque amice Antisthenes id concessurus fuerit dubites. |

De columbario illo, quod postremo loco fingitur nil mihi contigit explorare. 49

Socratem sua sponte hoc frustra exaedificasse non probabile est, sed quid ei consilii subiectum fuerit discerni nequit, cum alia vestigia mirae illius imaginis extent nulla. Platonis inventum illud non videtur esse.[2])

Gratias certe ei habere debemus, quod per omnem hanc digressionem quam diximus satis probus fuit, ut multo plures adversarii nobis dubitationes servaret quam posset refutare.

Sophistae dialogi hoc esse consilium principale omnes consentiunt, ut monstretur quomodo commercio quodam ideis et inter se et cum rebus intercedente cum omnino aliquid de rebus tum falsum possit praedicari. Refelluntur igitur duo illa quae Antistheni placuerant decreta arcte cohaerentia, non existere iudicia in quibus

---

[1]) Dum plagulas corrigo video Rudolfum Hirzel Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II, 1 p. 160 sq. ita hunc locum explicuisse ut Heracliti doctrinam refelli statuat. Tamen in mea sententia mihi perseverandum duco. Ceterum non puto hac in quaestione Cleanthem a Zenone dissedisse.

[2]) Euthydemi p. 291[b] Socrates se scientiam quaerentem ludens comparat cum puero frustra alaudam captare temptantem.

non aut praedicatum idem esset atque subiectum aut illo contineretur, et falsa nec praedicari posse nec cogitari. Quare cum ipsa re de qua disputatur consentaneum sit ipsum Antisthenem carpi, idem probatur eis locis, ubi eius mores satis aperte significantur p. 251^b 252^c 259^b s. Qua ratione Platonis procedat disputatio plus uno nomine memorabile est, cum inde optime appareat, cur Plato paradoxis illis refutandis tantam operam impenderit, cur in Theaeteto tantillum profecerit. Sunt enim quasi consanguinea illa paradoxa summae Platonis philosophiae nec possunt refelli, nisi illa quoque subit mutationes, quae ei paene exitium minitentur. Namque id ipsum, unde omnis idearum cognitio proficiscitur, esse rerum notiones ab ipsis rebus separatas, Antisthenem adduxit, ut falsam opinionem existere negaret. Utriusque doctrinae radices contiguas alteram alteri optime potes observare in rei publicae quinto. Ibi enim p. 476^e verbis: *ὁ γιγνώσκων γιγνώσκει τι ἢ οὐδέν; γιγνώσκει τι. Πότερον ὂν ἢ οὐκ ὄν; Ὂν· πῶς γὰρ ἂν μὴ ὂν γέ τι γνωσθείη;* habes idearum originem. Ibidem p. 478^b: *Ἆρ' οὖν τὸ μὴ ὂν δοξάζει*[1]) *ἢ ἀδύνατον καὶ δοξάσαι τὸ μὴ ὄν;* habes caussam, qua
50 adductus est Antisthenes, ut | falsa praedicari vel putari posse negaret, adscito Cratyli loco p. 429^d *ἢ οὐ τοῦτό ἐστιν τὸ ψευδῆ λέγειν τὸ μὴ τὰ ὄντα λέγειν;* Videtur igitur ex ipsis Platonis praesumptionibus consequi non posse quemquam falli; quod periculum ut evitaret, in re publica errorem in opinionis regnum relegavit, cuius obiecta neque vere essent neque plane non essent, in Sophista eum oportuit sanctam idearum turbare quietem, in generationis et ruinae gurgites eas detrahere. Quod quam male cum reliqua eius doctrina concinat et ne ita quidem quomodo fiat falsum iudicium explicari, sed fieri tantum modo exemplo monstrari egregie exposuit Bonitz Plat. Stud. ed. II p. 189—198, ut de hac re fusius disserere supersedeam.

Aristoteles quoque quamvis noverit Sophistam (vide Zeller Phil. d. Gr. II 1⁴ p. 457 ss.), silentio satis aperte indicat sibi fieri posse ut moverentur ideae Platonem non persuasisse, immo saepe queritur efficiendi vim illis deesse (cf. Zeller l. l. II 1⁴ p. 697). Ipse Plato quomodo motae possent cogitari ideae hoc dialogo solo explicare conatus est; nam neque post perseverasse eum in doctrina, quae in Sophista explicatur, recte ex Aristotelis vitu-

---

[1]) Videtur ante *δοξάζει* excidisse *ὁ δοξάζων*.

peratione concluditur neque in alio ullo dialogo idearum stabilitas labefactatur. In Phaedone enim id solum Socrates dicit sibi non satis fecisse physiologorum caussas quae effectus tantum modo connecterent (p. 98b s.), quare se caussam finalem quaesivisse et invenisse caussam, cur res essent quales essent hanc, quod participes essent ideae cognominis, p. 100d *τοῦτο δὲ ἁπλῶς ἔχω παρ' ἐμαυτῷ ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε . . .*[1] *ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προςγενομένη.* Hanc communionis rationem, de qua tam non distincte loquitur Socrates, non posse in motione idearum positam esse luculentissime apparet e p. 78d: *αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται;*

In Philebo id ipsum, quod eundem locum quem in aliis dialogis ideae caussa obtinet, demonstrat sive Philebus | ante Sophistam scriptus est Platonem nondum esse ausum efficientiam ideis tribuere, sive post Sophistam, eum mox ab illa sententia declinasse. 51

§ 3.

De essentiae notione.

Si recte statuimus in uno Sophista motum ideis tribui, necessarium erit concedere Platonem, cum contra idearum amicos disputet (p. 248a s.), suae doctrinae corrigere formam pristinam. Megaricos enim non modo non traditum est esse ideas statuisse, sed traditum est eos Parmenideam philosophiam renovasse, cum qua ideae plane nequeunt conciliari. Non potuerunt igitur distinguere inter essentiam et generationem, quod illi p. 248a facere dicuntur, sed generationem et motum omnem negabant esse. Sed ut statuerint Megarici ideas immotas, num credibile est Platonem eos refellere oblitum se idem docuisse in Phaedro, Timaeo, re publica, Phaedone? Ceterum Megaricos non recte advocari argumentis docuerunt satis gravibus Rudolfus Hirzel in Hermae vol. VIII p. 127 et Guilelmus Dittenberger ibidem vol. XVI p. 343.

Fortasse ob id ipsum in Sophista et Politico Socrates non primas partes agit, quod eas quae corriguntur sententias in aliis dialogis ipse protulerat.

---

[1]) Fortasse scribendum est *μετοχή*, quamvis hoc vocabulum aliis locis apud Platonem non occurrat. [Vgl. Akad. 189 f.].

Maior hominum doctorum consensus de eis est, contra quos idearum amici ingens bellum pugnare dicuntur. Democritum enim apertissime significari omnibus persuasum est. Difficile igitur est dissentire, tamen audendum, etiamsi meliores socii non adsint quam veteres grammatici, qui mirabantur Democritum a Platone ne tum quidem tangi, cum res postulare videretur (Laert. Diog. IX 40). Maxima cum cura de nostro loco disseruit Rudolfus Hirzel (Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften I p. 146—151) quare hoc potissimum meum erit, ut illi persuadeam alios eodem cum iure potuisse significari atque Democritum; nam si de aliis cogitari potest verendum est, ne oporteat. Ac primum quidem ille hoc verissime intellexit eosdem philosophos notari quam qui in Theaeteto p. 155^{e} describuntur, quare breviter quod utroque loco de eorum decretis Plato prodit colligamus: Id solum | 52 putant esse, quod manibus possint prendere, actiones et generationem, denique quodcunque cerni non potest re vera esse non concedunt (Theaet. p. 155^{e}). Accuratius in Sophista p. 246^{a} quid esse concedant definitur. Non solum quod possit cerni esse dicunt, sed quodcunque praebet *προςβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι.* Non nulla etiam, quae eis opponuntur, ad eorum doctrinam supplendam conferunt: Animum corporalem putant esse (p. 247^{b}). Virtutes incorporales esse mitiores demum facti concedunt. Essentiae definitio haec ab eis probatur: Est quodcunque aut patiendi aut efficiendi ullam vim habet (p. 247^{d-e}).[1])

Haec igitur fundamenta esse philosophiae Democriteae Rudolfus Hirzel maxime ideo putat, quod cum Epicuro bene videantur convenire. Ille enim etsi actiones et generationes omnino existere non negabat, tamen aliarum rerum eventa et coniuncta vocabat, quae sine illis non possent existere. Sed idem Zenoni decretum tribuitur apud Iohannem Stobaeum ecl. I 336 (Diels doxogr. p. 457 Arii Didymi frg. 18) *Αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὅ, οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός· καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὗ δὲ αἴτιον κατηγόρημα.*[2]) De eadem re enucleatius Seneca disputat in epistola 106 et 117. Bonum Stoicis corpus esse testatur quod dum prodest faciat. Sapientiam, cum bonum sit corporalem dicant

[1]) [Vgl. übrigens O. Apelt, Beiträge z. Gesch. d. griech. Philos. 1891, S. 67ff.]

[2]) *Κατηγόρημα* genus est eius quod *λεκτόν* dicebant (cf. Clem. Alex. Strom. VIII p. 332, 46 Sylb).

oportet. „At (ep. 117 § 3) sapere non putant eiusdem condicionis esse, incorporale est et accidens (*συμβεβηκός*) alteri, id est sapientiae: itaque nec facit quicquam nec prodest." Nihil igitur obstat, quo minus quae Hirzel Epicureae doctrinae apud Platonem vestigia deprendisse se putat, ea pari cum verisimilitudine ad Stoicos referamus. Immo multo in minutioribus quoque accuratior consensus Platoni cum Stoicis est, quam cum Epicuro. Eandem enim essentiae definitionem quae hoc uno Platonis loco legitur illorum fuisse testatur Plutarchus de comm. not. 30,2 p. 1073: *ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν.* Discerptae sunt apud Platonem huius definitionis partes: p. 246[a] *διισχυρίζονται τοῦτο* | *εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ* 53 *ἐπαφήν τινα, ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι* et p. 247[d], *λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκός. εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι.* Haec definitio non est Platonis. Nam adversarii illi, *οἱ γηγενεῖς,* eam accipiunt, idearum amici non accipiunt (p. 248[c]) sed concedere coguntur ideas non quod, sed quamvis sint re vera pati (sc. cognitionem). Platonis refutatio ea re nititur, quod adversarios cogit ut concedant esse res incorporales quae efficiant virtutes. Non omnis igitur effectus *προσβολή* est, non omnis patientia *ἐπαφή*. Notionem summam ponit esse essentiam quae definiatur facultate efficiendi et patiendi, hanc dividi in corpora quae tangant et tangantur et incorporalia quae alio modo efficiant et afficiantur. Sed haec concedit Theaetetus qui respondet pro illis migitatis (p. 247[c]); quam non putaverit eos ipsos unquam hoc concessuros fuisse, prodit e Platonis verbis p. 246[d]: *εἰ δὲ τοῦτο μὴ ἐγχωρεῖ* (sc. *ἔργῳ βελτίους αὐτοὺς ποιεῖν*) *λόγῳ ποιῶμεν ὑποτιθέμενοι νομιμώτερον αὐτοὺς ἢ ν ῦ ν ἐθέλοντας ἂν ἀποκρίνεσθαι.* Re vera igitur illi non videntur concessisse virtutes esse incorporales, et si corporales eas dicebant non oportebat aliam atque tactum efficientiam eis tribuere. Animum *σῶμά τι κεκτῆσθαι* vel mitigati obtinent p. 247[b], ut appareat hoc ipsum eos docuisse. Inde etiam virtutes corpora esse facile potest effici: sunt enim animus certa ratione affectus.

Quae adversariorum Platonis decreta integra apud Stoicos redeunt. Nam virtutes et animam eos corporales dixisse testatur Arius Didymus apud Iohannem Stob. II p. 64. 20 W: *καθ' ὃ δὴ καὶ σῶμα πᾶσαν ἀρετὴν εἶναί τε καὶ λέγεσθαι, τὴν γὰρ διάνοιαν καὶ*

τὴν ψυχὴν σῶμα εἶναι, idem traditur in scholiis in Lucianum Iacobitz IV p. 210, idem efficitur Cleanthis syllogismo qui traditur a Nemesio de nat. homin. 2 p. 46 (frgm. phys. 21 Wachsm.). Platonem igitur hic ut plerumque ubi Stoicorum decreta videtur refellere, contra Antisthenem conicio pugnare et tanquam arbitrum veterem illam litem dirimere, quod tamen salva idearum stabilitate fieri non potest. Hoc concedendum est ab Antisthene actiones nondum posse dictas esse *συμβεβηκότα,* sed non magis a Democrito
54 | potuerunt. Et Zeno et Epicurus hanc notionem Aristoteli debent. Sed Stoici duplici tollendarum actionum ita, ut essentiam separatam et propriam iis demerent utebantur ratione: corpora eas faciebant si substantivo nomine erant expressae (sic Plutarchus comm. not. 45, 2 p. 1084 cavillatur: *ἀλλὰ πρὸς τούτοις καὶ τὰς ἐνεργείας σώματα καὶ ζῷα ποιοῦσι τὴν περίπατον ζῷον τὴν ὄρχησιν κ. τ. λ.*), accidere tantum modo aliis, non re vera esse eas dicebant si infinitivo verbi expressae erant (cf. Arii Didymi fragm. 18. Diels p. 457, apud Senecam quoque sapientia corpus est, sapere accidens). Antisthenes igitur etiam si priore sola ratione usus esset recte potuit a Platone dici tollere actiones. Porro ea Theaeteti verba quibus Hirzel scite significari Democriti atomos arbitratus est (p. 155[e] *σκληρούς γε λέγεις καὶ ἀντιτύπους ἀνθρώπους*) optime explicantur si Antistheni tribuimus Stoicam corporis definitionem. Idem enim quod atomis Epicurei, Stoici corporibus assignabant, *ἁφὴν καὶ ἀντιτυπίαν* quae sunt apud Platonem *προσβολὴ καὶ ἐπαφή* (idem significant vocabula *ἐπέρεισις καὶ νύξις* quae apud Sextum hypot. III 51 occurrunt, e Stoico auctore petita). Quid quod Seneca ipsum Lucretianum illud:

Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res

integrum in suum usum convertit (ep. 106, 8)? Multo igitur facetiora Platonis verba fiunt ad Antisthenem relata[1]) quam ad Democritum. Nam Antisthenis et doctrinam et ingenium aptissime significant, Democritum Musis invisum Plato nunquam potuit dicere.

Cum e doctrina Stoica omnia quae Plato adfert adversariorum propria vel minutissima quaeque optime explicentur de illorum antesignano potius quam de Democrito cogitandum esset, etiamsi summa capita doctrinae illius apud Platonem agnoscerentur. Sed ne agnoscuntur quidem nisi statuimus Platonem parum accu-

[1]) [Vgl. Zeller, Phil. d. G. II 1 4 S. 288, 2. 297 f., 1. Archiv f. Gesch. d. Philos. V 181. Natorp, Forschungen 198.]

rate disputasse. Quomodo enim potest Democritus dici *πᾶν τὸ ἀόρατον* negare existere cuius neutrum principium poterat cerni, neque atomi neque spatium? Id Hirzel optime sensit, cum p. 149 *πᾶν τὸ ἀόρατον* ad ideas referendum existimaret. Sed persuadere mihi non possum Platonem tam neglegenter scripsisse. Neque enim *πᾶν τὸ ἀόρατον* sed *τὸ ἐκείνων ἀόρατον* erat dicendum, et nulla relinquebatur | dubitatio. Optimum secutus auctorem ad (55) describendos Stoicos verbis Platonicis usus est David proll. is. Porphyr. p. 20[a] 9 Brand. . . . *λέγειν τινὰς πάντα τὰ ὄντα σώματα εἶναι, ὥσπερ οἱ Στωικοί, ἄνδρες γηγενεῖς* (Soph. p. 246[a] 248[c]) *καὶ σπαρτοὶ* (ibid. p. 247[c]) *ἀπὸ δρυὸς καὶ πέτρης* (p. 246[a]) *κατὰ τὴν ποίησιν* (Od. τ 163).

Accedit aliud. Gigantomachia cum Democrito Platoni nunquam erat, at erat vel maxima cum Antisthene de ipsa essentiae notione. Ideis essentiam extra Platonis animum positam abiudicavit Antisthenes (Tzetz. Chiliad. VII 606; de significatione *ψιλαὶ ἔννοιαι* confer Stoicorum doctrinam apud Zellerum Phil. d. Gr. III 1[3] p. 79, 2 et 123, 2) Plato contra quomodo illius essentiam, in corporibus positam dissolverit ipse dixit p. 246[b]: *τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ᾽ αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ᾽ οὐσίας φερομένην τινὰ προςαγορεύουσιν.*

De hac Antisthenis doctrina nihil ab aliis esse traditum non mirabimur, nam sola eius ethica scripta diu lectitata sunt, et haec quoque magis ab hominibus, qui sermonis dulcedine delectarentur quam a philosophis doctrinae caussa. Physica eius doctrina ob id ipsum, quod a Zenone recepta et propagata est mox prorsus neglegi coepta est. Vix de logica eius accuratius quidquam sciremus, nisi illa Platonis et Aristotelis indignationem movisset.

Cum constet etiam in Theaeteto p. 155[e] respici Antisthenem, iam videndum num qui ad primam dialogi partem explicandam fructus inde redundet. Primam quam Theaetetus proposuit cognitionis definitionem (p. 151[e]) scientiam esse sensuum perceptionem Socrates cum Protagorae et Heracliti decretis congruere demonstrat (p. 152[a]—160[e]).

Quae Socratis explicatio cum solum sit testimonium, quo concludatur Protagoram ab Heraclito profectum esse[1]) | accura- (56)

---

[1]) Quod Sextus hypot. I 217 tradit: *φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προςθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίγνεσθαι* et 218 *τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην*

tissime inspiciendum, quomodo utriusque decreta coniungat, ne nimium Protagorae tribuamus. Et Zeller quidem, quem primum in unaquaque difficultate adiri par est, non dubitavit integram Socratis disputationem ad Protagoram revocare (Phil. d. Gr. I[5] p. 1088—1095), quamvis p. 715 s. ipse concedat fortasse etiam Cratylum et alios Heracliteos posteriores respici. Quod si conceditur non iam certum est, quantum ab Heraclito Protagoras ipse in suum usum converterit. Ac si recte videmur statuere Platonem veterum philosophorum et sophistarum decreta non solere ideo recoquere ut de dudum mortuis vilem reportet triumphum, sed plerumque aequales sub illarum persona latentes refellere, temere etiam huic Protagorae diffidemus et veram eius faciem studebimus detegere.

Nam ni fallor Plato ipse non nullis locis indicat se non referre libelli Protagorei formam primariam sed re tantum modo Theaeteti definitionem cum illius sententia concinere. Ipsam enim definitionem non esse Protagoream Socrates aperte fatetur p. 152[a]: *τρόπον δέ τινα ἄλλον εἴρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα.* Deinde quod p. 152[c] ubi cum eius decreto Heraclitea philosophia coniungitur, Protagoram conqueritur hanc veritatem cum discipulis in secreto communicasse, certum est indicium in Protagorae libro, qui publice patebat, rerum flumen Heracliteum argumentationi non fuisse adhibitum. Idem videtur consequi e p. 160[d]: *κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα, κατὰ δὲ Πρωταγόραν τὸν σοφώτατον πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, κατὰ δὲ Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐχόντων αἴσθησιν ἐπιστήμην γίγνεσθαι.* Nova igitur est ea | quam Theaetetus profert doctrina coniunctis Heraclito et Protagora orta. Quae contaminatio si ad ipsum Protagoram rediret, sic fere Socratem concludere oportuit: Secundum Homerum et Heraclitum cuncta labuntur, inde,

57

ὅσον ἐφ᾽ ἑαυτῇ πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται dubito num ex Heraclitea philosophia explicandum sit. Cavendum est ne inde nimium concludamus, quod Protagorea doctrina expressa est vocabulis artis multo posterioris aetatis. Videtur haec esse Protagorae ratiocinatio: et materia semper mutatur (cum et minuatur et augeatur) et humanum ingenium variis aetatis et valetudinis gradibus varie dispositum est; *δυνάμει* in materia omnia animi visa insunt. Hic exigua philosophiae Heracliteae vestigia agnosco neque magis quomodo oriantur animi visa quaeritur, quae in Theaeteto est summa disputationis. Sextus si eiusmodi aliquid in Protagorae libro invenisset hoc certo non omissurus erat, cum id potissimum demonstrare studeret non recte scepticum vocari Protagoram sed esse dogmaticum.

cum omnium rerum norma sit homo, Protagoras et Theaetetus colligunt in sensuum perceptione cognitionem esse positam.

Quare[1]) cum doctrina post Protagoram exorta explicari videatur, admodum probabilis Schleiermacheri coniectura videtur, qui (Platos Werke II, 1³ p. 127) Aristippum potissimum significari contendit. Recte Zeller (Phil. d. Gr. II, 1³ p. 301[2])) obicit, si Aristippus praeter permotiones intimas nil nos posse cognoscere affirmaverit, ei non licere de caussis perceptionum illarum extra animum positis quicquam affirmare. Sed alia quaestio est, num affirmaverit, alia num iure. Ex ipsa illa philosophiae Heracliteae et Protagoreae contaminatione recte conclusit nos praeter intimos affectus nihil nosse, ea ipsa conclusione praesumptiones tolli non vidit. Sed ea qua Zeller offenditur difficultas ne repudiata quidem Schleiermacheri coniectura tollitur. Nam etiam, cum in Philebo p. 43ᵇ s. ex Aristippi philosophia statuatur esse immotum animi statum vel motiones tam lenes ut non percipiantur, norma cognoscendi quam Aristippus posuit exceditur.

Non est igitur cur non credamus eum conclusisse res ipsas esse incomprendibiles ex Heracliti philosophia cum Protagorea coniuncta, cum praesertim etiam illo loco, quem Zeller quoque iure ad eum refert Phil. p. 43ᵃ Plato ei summam philosophiae Heracliteae tribuat: *ἀεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ.*

Quid Aristippus de cognitione docuerit memoriae tradit Sextus adv. math. VII 190—198. Quae cum omnia bene possint conciliari cum eis, quae in Theaeteto disputantur, tum persimilis est ratio qua ne aegrotantium quidem et amentium imaginationes illis certe falsas esse monstratur et apud Sextum § 192 et 198 et in Theaeteto p. 157ᵉ s.[3]) Illud quoque | melius intellegitur, cur Protagoras Theodori dicatur socius et amicus (p. 161ᵇ, 162ᵃ, 171ᶜ), si sub Protagorae persona latet Aristippus, cui eadem atque Theodoro erat patria. 58

---

[1]) [Vgl. Akad. 173 ff.].

[2]) [Vgl. jetzt ib. 350, 24.]

[3]) Repugnare videtur quod Laertius D. II 93 de philosophia Cyrenaica tradit: *καὶ τὰς αἰσθήσεις μὴ πάντοτε ἀληθεύειν.* Sed ne cum reliquis quidem philosophiae Aristippeae decretis hoc convenit. Non possum tollere hanc difficultatem. Sed etiamsi quis premat locum Laertii ideoque neget in Theaeteto Aristippum significari, hoc teneo non Protagorae ipsius referri doctrinam sed posterioris alicuius qui Protagoream et Heracliteam philosophiam coniunxit.

Iam oritur quaestio, cur Plato antequam mysteria illa patefacere incipiat, Theaetetum iubeat cavere ne quis audiat profanus, et qui sint isti profani (155[e]). Et primus quidem Antisthenem[1]) significari coniecit Winckelmann (Antisthenis fragment. p. 36), qui vocabulo ἀντιτύπους tecte eius nomen significari arbitratur, hunc secutus est Blass (Attische Beredsamkeit II p. 335[2]). Quamvis Winckelmann in verborum interpretatione fortasse subtilior sit, tamen eius coniectura probabitur, si recte de gigantomachia illa quae in Sophista describitur disserui. Caussa cur Plato illum se timere simulat ne adsit, perspicua est: veretur ne ille rusticitate sua indocta et profana irrisione omnem disputationem tollat. Sed quaeritur num Socrati contigerit illum excludere. Platonis arte dignius videtur praeparari ficto hoc timore id quod timetur.

Atque p. 161[c]—168[c] proferuntur dubitationes quaedam contra Protagorae decretum, quae longe absunt a Platonis urbanitate et subtilitate neque probantur ab illo sed e Protagorae persona facili opera et superbe refutantur. Non est probabile finxisse Platonem ineptas et rudes illas dubitationes, immo vix potest latere Protagorae refutationem ad certum quendam spectare cui Plato cum voluptate non exigua Protagoram faciat obtrectantem. Id rectissime Bonitz vidit, cuius mihi premere vestigia videor, cum de illo qui refellatur certius aliquid audeo affirmare. Liceat ipsa Bonitzii verba subicere Plat. Stud. ed. II p. 49, 4: *„Vergleicht man die augenscheinliche Aehnlichkeit des p. 165[b] vorgebrachten Einwurfes mit den im Euthydemus behandelten Sophismen, ferner die zur Charakteristik einzelner Einwürfe und ihrer Urheber angewendeten Ausdrücke ἄφυκτον ἐρώτημα p. 165[b] (Euthyd. 276[e]) ἀνέκπληκτος ἀνήρ, πελταστικὸς ἀνήρ, μισθοφόρος ἐν λόγοις p. 165[bd], so* 59 *| kann man schwerlich die Ueberzeugung abweisen, dass man es hier nicht mit Einwürfen von Platons eigner Erfindung zu thun hat, sondern mit solchen, die damals von sophistischer Seite und sonst viel besprochen wurden. Vielleicht finden dadurch die Ausdrücke ὗς ἢ κυνοκέφαλος p. 161[c], durch welche Plato dem Protagoras zu dem ὑηνεῖς p. 166[c] Anlass giebt, noch eine anderweite Beziehung.“*

Satis notum est multa quae in Euthydemo occurrunt non tam ad refellendum quam ad irridendum Antisthenem scripta esse

---

[1]) [Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II, I 4 301, 1. Natorp, Forschungen 11.]

(cf. Zeller Phil. d. Gr. II, 1[4] p. 296 et Bonitz p. 130). Summum dialogi consilium optime expressit Bonitz p. 121: *„Der Beruf der Philosophie, die wahre Bildnerin der Jugend zu sein, wird gerechtfertigt gegenüber der Scheinweisheit, die an ihre Stelle treten will durch Selbstdarstellung der einen und der anderen."* Qualem veram philosophiam esse oporteret ut exponeret Plato motus est ea re, quod maximum de dignitate philosophiae exarserat certamen inter homines diversissimos, ut homo probus et eruditionis studiosus sed indoctus, qualis Crito fingitur, plane, quis rectam profiteretur philosophiam non posset discernere et eo facile adduceretur, ut universae philosophiae diffideret. Ac duo potissimum extiterunt Platonis aemuli: Isocrati et Plato et Antisthenes erant vani sophistae ipse sibi unus videbatur veram philosophiam tradere quae esset ad usum civilem idonea. Antistheni Isocrates erat ariolator, Plato *ἀδολέσχης* et sophista superbus qualis in Hercule Prometheus, ipse sibi solus germanus Socratis sectator et philosophus. In Euthydemo Plato Antisthenem monstrat esse nebulonem et sophistam ad iuventutem educandam minime aptum, Isocratem neque philosophum neque rei publicae administrandae peritum sed utroque inferiorem, se vere Socraticam profiteri doctrinam quae sola ad virtutem adpetendam evocet adolescentium animos. Vides certantes

Atriden Priamumque et saevom ambobus Achillem.

Spero igitur consensurum mihi esse Bonitzium si locis illis Theaeteti, qui cum Euthydemi similibus locis conveniunt statuo Antisthenem indicari. Nam quaecunque Plato de adversario illo Protagorae narrat Antisthenis moribus optime respondent: Ad plebis ingenia argumenta sua accommodat (p. 162[d]: *δημηγορεῖτε*), speciem tantum modo veritatis | adfectat (p. 162[c] *τῷ εἰκότι χρῆσθε*), 60 disputat *ἀντιλογικῶς* p. 164[c] et *δυσμενῶς καὶ μαχητικῶς* p. 168[b], *ἀγωνιστικῶς* p. 167[e]. Non rem curat sed verba captat p. 166[ce], 168[b]. Haec omnia cum optime de Antisthene (certe de eo qualis Platoni esse videbatur) dicta esse, tum apertissime proditur eum solum posse significari ex inevitabili illa quaestione quae p. 165[b] occurrit: *ἆρα οἷόν τε τὸν αὐτὸν εἰδότα τι τοῦτο ὃ οἶδε μὴ εἰδέναι;* Inde enim profectus Antisthenes concluserat falsam opinionem non existere.

Si recte Schleiermacher Aristippo primam Theaeteti cognitionis definitionem tribuit, etiam in longiore illa Protagorae ora-

tione si minus verba, at sententiae eius sunt. Potest ita refutasse Antisthenis opprobria, quae, si Plato aequus extitit arbiter, iure contemnebat.

Egregia compositionis ars cum in toto dialogo tum in prima hac parte cernitur: Explicatur primum Aristippi de cognitione sententia ita ut separatim agatur de Protagorae decreto (p. 152^{a-d}) et de Heracliti doctrina (p. 152^{d}—161^{c}). Heracliteam philosophiam non solus Aristippus receperat, sed etiam Antisthenes. Non desunt igitur in enarratione philosophiae Heracliteae quae ad illum spectent, locos dico quibus ad Homerum origo eius philosophiae refertur p. 152^{d}, 153^{c} s., 160^{d}, de quibus supra egi. Sed removetur ille ut profanus ubi de sensuum perceptione quae docebat Aristippus explicantur coniuncta Protagorea et Heraclitea philosophia (p. 155^{e}). Sequuntur quae Antisthenes Aristippo obiecit (p. 161^{c}—165^{e}) quae spectant cuncta ad Protagoream illam veritatem, non ad Heracliteam philosophiam. Haec refelluntur pro Aristippo a Platone sub Protagorae persona (p. 165^{e}—168^{c}). Deinde ab ipso Platone Protagoras (id est Aristippus) refellitur (p. 170^{a}—179^{c}) tunc Heraclitus (p. 179^{d}—183^{c}) et cum illo uterque eius sectator et Aristippus et Antisthenes. Simillima Heracliti refutatio occurrit in Cratylo (p. 439^{d}—446^{e}), ubi Antisthenes solus respicitur.

Fortasse ex Antisthenis Ἀληθείᾳ petita sunt ea quae in prima Theaeteti parte ad eum rettulimus. Puto illo libro eum Protagorae veritatem refutasse, refutatae suam opposuisse. Ipse non
61 ab animo humano proficiscebatur sed ab obiectis | sensui humano corporibus, illis ipsis veritatem tribuebat non suspensam a nostra perceptione. Ita interpretor quae leguntur in Sophista p. 246^{b} *τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ᾽ αὐτῶν ἀλήθειαν*, et ita optime coniunguntur quae in Theaeteto de profanorum illorum doctrina traduntur cum eis quae post Protagorae obiciuntur.

Videtur igitur Theaetetus dialogus tanquam supplementum accedere ad sextum et septimum rei publicae librum. Ibi enim Plato cum explicaret quid ipse de cognitione sentiret, orationis cursum aliorum refutatione noluit impedire. Separatim igitur in Theaeteto egit de abhorrentibus condiscipulorum decretis, qui accuratius de cognitionis natura quaesiverant Antisthenis et Aristippi. Parmenidem (id est Euclidem) refutare Socrates recusat p. 183^{e} — 184^{b} sive quod de eius doctrina abunde disputatum erat in

Parmenide sive quod re vera erat obscurior sive, quod verisimillimum est, amicitiae caussa. Refellitur in Sophista Euclides sed non cum idearum amicis, immo cum Parmenide p. 244[b] s. in Theaeteto consulto Plato de intima sua philosophia nihil prodidit. Voluit ex ipsorum doctrina adversarios refellere. Sed non prorsus ei contigit reprimere quae maxime cordi essent. Nam quae p. 172[a]—177[c] interponitur disputatio de discrimine rhetoris et philosophi, eo excusata quod otium adsit proxime accedit ad magnificas declamationes quae leguntur rep. VI p. 488[a]—489[d] et p. 502[c] s.

Conclusio.

Iam subsistendum videtur. Neque enim hoc mihi erat propositum ut singulos locos conquirerem quibus Antisthenem conicias a Platone tangi, sed summatim vestigia illius controversiae volui indagare, caussas explicare. Non nulla igitur sciens praetermisi quae aut ad summam rei parum conferre viderentur aut essent ambigua et recondita. Eiusmodi ea potissimum sunt, quae in prioribus dialogis ad Antisthenem possunt referri. Non est dubium quin Plato etiam cum illos scriberet non nulla Antisthenis scripta noverit, sed nondum oborta inimicitia non ita eum perstringit, ut quem petat ab aequalibus omnibus ilico intellegi oportuerit, sed de ipsa re disputat. Similiter priore aetate cum Isocrate egit. Improbatur quidem | in Protagora poetarum interpretatio 62 sed non Antisthenis explicatio ridetur, in Gorgia rhetorica philosophiae succumbit, sed non Isocrates corripitur, quamvis ipse fortasse inde odium suum conceperit (vide Reinhardt de Isocratis aemulis p. 31). Sunt sane etiam in illis dialogis loci, quos apte ad Antisthenem referas (e. gr. Gorg. p. 492[e]: *οὐκ ἄρα ὀρθῶς λέγονται οἱ μηδενὸς δεόμενοι εὐδαίμονες εἶναι*)[1]) sed pauci, qui non aliter quoque possint explicari.

De qua quaestione primum orta sit controversia et quo ordine Platonis contra Antisthenem dialogi sint editi, neque ex ipsis dialogis potest concludi neque e testimoniis veterum. Id enim quod Laertius Diogenes III 35 de initio et caussa simultatis tradit prorsus nullius est momenti, quod apparet fictum esse ad dialogi Antisthenici: *Σάθων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν* titulum explicandum. Manet igitur hoc solum testimonium Antisthenem qualitates sustu-

---

[1]) [Vgl. Akad. 87].

lisse et ideas animi fictiones essentiae expertes dixisse. In ideas invectum esse Antisthenem antequam Plato Euthydemum scriberet, apparet ex Euthydemi p. 301[a]. Traditur autem porro Antisthenis irrisionem motam esse *ποιότης* voce quam primus Plato fingere ausus est in Theaeteto p. 182[a]. Quare si eis quae de inimicitiae caussis tradita sunt omnino fides est habenda, Antisthenes ideas non semel perstrinxit, cum non sit probabile Theaetetum ante Euthydemum scriptum esse.[1])

E controversia igitur illa nil potest colligi de dialogorum ordine, immo si controversiae singula momenta recte vis disponere, scias oportet singulorum dialogorum aetatem. Si eum sequimur dialogorum ordinem quem nuper Dittenberger doctissime statuit (Hermae vol. XVI p. 326 s.)[2]) per triplicem dialogorum seriem simultatis vestigia sparsa inveniemus. Primi contra Antisthenem scripti sunt Hippias Euthydemus Cratylus, qua illi successione incertum. In secunda dialogorum serie inimicitiae monumenta extant Theaetetus et quaedam rei publicae partes. Eidem aetati tribuendus Io, quem Dittenberger ut spurium praetermisit (non occurrit *γε μήν,* quattuor locis (p. 530[b], 530[d] bis, 536[d]) *καὶ μήν,* semel (p. 533[b]) *ἀλλὰ μήν*, semel (p. 531[d]) *τί μήν*, semel (p. 541[a]) 63 *ἀλλ᾽ ἐκεῖνο μήν*, undecim locis *ὥσπερ* (p. 533[d], 534[a] bis, 534[b], | 534[c], 536[a], 536[c], 537[e] bis, 539[d], 542[a]), nunquam *καθάπερ*, semel (p. 541[e]) *ἕως*, semel (p. 534[b]) *ἕως ἄν*, nunquam *μέχρι περ*).

Ultimus dialogus quo fusius contra Antisthenem disputatum est, est Sophista.

Qua ratione contra adversarium Plato pugnaverit memorabile est. Nullis enim non usus esse armis videtur. Quamvis enim contemneret comoediarum scriptores: ipse erat ingeniosissimus. In Cratylo Euthydemo Hippia Ione non aliter ludit Antisthenem atque Aristophanes luserat Socratem.

Quod narratur Platonem a Gorgia Archilochum redivivum re vera dictum esse, scite mehercule fictum est. Vix argumentis magis quam *ἠθοποιίᾳ* adversarium prosternit. Si consideras sub quot personis apud Platonem lateat Antisthenes, sophistae Elei, philosophi Heraclitei, rhapsodi, miraberis versatilem eius animum

---

[1]) [Vgl. Akad. 210].

[2]) [Vgl. weitere Literatur zur Ansetzung der platonischen Dialoge auf Grund der Sprachstatistik jetzt bei Gomperz, Wiener Akad. 1898, S. 66 ff.]

Protei similem et intelleges cur Timon parum urbane eum *παντοφυῆ φλεδόνα* dixerit. Sed ne Plato quidem semper iuste nedum urbane cum illo egit. Etiam in illis dialogis, in quibus dialecticis argumentis eum superare studet in verborum delectu egregia quaedam cernitur malignitas. Summam laudem in *παιδείᾳ* Antisthenes ponebat, a Platone vocatur *ἀπαίδευτος,* laborem maxime commendabat, dicitur *μισόπονος,* paupertatem utilem censebat sed vix ingenii paupertatem qua in Sophista ei tribuitur. Tamen facilius erat Platoni Antisthenis paradoxa contemnere et ludere quam refellere cum ipsius philosophia ex parte eisdem erroribus laboraret. Non potest ad eam iram esse abreptus nisi vehementer lacessitus. Puto si Antisthenis Satho nobis servatus esset cum illo comparata vel cognomina ut *θηρίον ὕειον* similia quibus Plato illum ornat urbana esse visura. Sed quamvis iniquius cum Antisthene egerit Plato, non tam eum laesisse quam gratum fecisse consentaneum est illi, quem sciamus convicia utilissima duxisse et nil aeque nosse invisum ac blandimenta. |

APPENDIX.

64

De Diogene Cynico.

A Diogene[1]) aliquot locis testimonia petivi tanquam genuina eius scripta extitisse constaret, quare quid de eorum, quae sub illius nomine feruntur auctoritate sentiam mihi breviter explicandum erit. Si Sosicrati et Satyro credimus nihil omnino scripsit Diogenes. Laertius Diogenes VI 80 duos exhibet catalogos alterum anonymum alterum Sotionis. Tres tantum modo tituli in utroque leguntur: *Πάρδαλις ἐρωτικός Ἀρίσταρχος.* In Sotionis catalogo (qui quamvis genuina voluerit eligere etiam spuria recepit), Diogenis res publica non terebatur. E catalogis igitur cum tanta sit dissensio nihil efficitur.

Neque Plutarchus (Lyc. c. 31) demonstrat Diogenem de re publica scripsisse neque Aristoteles non scripsisse, cum (polit. II, 7 p. 1266ª 34) dicit praeter Platonem neminem postulasse ut mulieres et liberi essent communes. Nam Aristoteles etiam si Diogenis rem publicam nosset, nunquam erat concessurus hanc esse rem publicam neque operae pretium ducturus eam refellere. Omnino cavendum est ne ex Aristotelis silentio nimium concludamus.

---

[1]) [Vgl. Weber a. a. O. 82f., 147, 153f., 255 und öfter].

Ceterum ne id quidem constat num cum Aristoteles politica scriberet Diogenis res publica fuerit edita.

Quaerendum igitur videtur a quibus primis Diogenes commemoretur, et utrum illi Stoica doctrina sint infecti nec ne. Inde diiudicetur oportet, utrum Diogenes ipse firmam et certam doctrinam litteris mandaverit, vel etiam ita docuerit ut discipuli certam philosophiae eius imaginem possent referre, an vita et exemplo tantum modo frugalitatem commendaverit, ut quaecunque sub eius nomine feruntur a cynicis posterioribus (qui tanquam haeretici e Stoicis prodierunt) ei ita supposita sint, ut novi Pythagorici sua Pythagorae subdiderunt.

Atque ad hoc consilium opportune accidit, quod Epicurei non acquieverunt in repellendis Stoicorum opprobriis sed et ipsi 65 quidquid extabat in commentariis Stoicis minus honestum | magna cum diligentia nec mediocri cum doctrina indagaverunt. Cuius controversiae memoriam servavit Philodemus in libro de philosophis cuius fragmenta leguntur in Voluminum Herculanensium tomo octavo (Neapoli 1844). Ac plurimam quidem indignationis materiam Zenonis res publica Philodemo ministrat cuius singula vitia perstringuntur col. VIII, IX, X ex parte etiam ex aliis scriptoribus nota (cf. imprimis Laert. Diog. VII 33 et 172). Illa impudicitiae crimina variis rationibus Stoici repellere sunt conati.[1]) Non nulli genuini Stoici audent defendere rem publicam (col. VIII). Quidam ob summi boni definitionem potissimum Zenonem dicunt sectae haberi conditorem reliquis eius decretis se teneri negant; hi refutantur col. XII; alii concedunt in re publica non nulla inesse reprehendenda, sed excusanda esse nimia Zenonis adolescentia (col. XVI).[2])

Sed quartum Stoicorum genus novit Philodemus quorum sententia ad nostram quaestionem plurimum pertinet: sunt qui

---

[1]) De hac Philodemi disputatione egit Gomperz *Zeitschrift für Oesterr. Gymn.* 1878 p. 252—256, qui Hayteri usus apographo plurima recte supplevit. Non tamen ita rem absolvit ut denuo eam tractare supersedeam.

[2]) Memorabile est Philodemi aetate neminem dubitasse quin Zenonis res publica genuina esset. Sed sub id ipsum tempus acerrime exarsisse certamen credibile est, ut Stoici non iam impetus Epicureorum possent sustinere. Sic optime explicatur, quod de Athenodoro Catonis aequali et sodali traditur Laert. Diog. VII 34. Ultimum refugium erat rem publicam Zenoni abiudicare, quod a non nullis non repudiatum esse Laertius testatur ibid.

sectae originem non a Zenone sed a Socrate deducunt. Id enim quod initio col. XI legitur. . [*'Αντι* || *σϑ*]*ένους καὶ Διογένους συνέ*[*σ*] || *τη, διὸ καὶ Σωκρατικοὶ καλεῖσ* || *ϑαι* [*ϑ*]*έ*[*λο*]*υσιν,* ad Stoicos quosdam pertinere non ad Cynicos, docemur eis quae deinceps sequuntur: *ἀλ*[*λὰ*] *τά γε πλε*[*ῖσ*] || *τα τῆς* [*Σ*]*τοᾶς τὴ*[*ν*] || *Α . . . Ν*[1]) *ἔλαβεν διὰ Ζήνων*[*ος*]· || *οἵ τε Στωικοὶ* [*π*]*άντε*[*ς*] *ὡς εἰπεῖν* || *τὰ πρωτεῖα τῆς ἀγωγῆς ἀπο* || *νέμου*[*σιν αὐ*]*τῷ κ. τ. λ.*

Neque enim potest dici: „Sed in maximis rebus Stoicorum secta accessionem cepit per Zenonem" si antea de Cynicis | actum 66 est non de Stoicis quos Philodemus etiam Socrati aliquantum debere concedit, negat Zenonis merita posse spernere. Illi[2]) igitur cum se Socraticos dici vellent potuerunt respuere rem publicam Zenonis ut abhorrentem a genuina Socratis doctrina. Vix dubium est quin eidem col. XII significentur qui summi boni definitionem tantum modo quam Zeno invenit dicuntur agnoscere. Sed *incidit in Scyllam!* nam cum Socratis se esse sectatores profiterentur etiam Diogenes erat accipiendus et quae ille sordide scripserat defendenda. Sed mediam quandam viam secuti sunt: Receperunt Diogenem in antesignanis sed quae parum pudice scripta sub eius nomine ferebantur negabant eius esse et alteri Diogeni, ob id ipsum invento, tribuebant.

Neque enim aliter potest intellegi cur Philodemus de Diogenis quoque re publica disputet, nam cum Cynicis Epicureis tunc

---

[1]) Supplendum est *αὔξην,* quod solum et ad sententiam et ad vestigia quae extant quadrat. Nam *αὐγήν* quod Cyrillus habet nihili est.

[2]) Fortasse quinam illi fuerint coniectura possumus assequi. Panaetium enim unum inter omnes Stoicos maxime constat et Socraticorum admiratorem fuisse et impudicitiae cynicae contemptorem (cf. quae de *Cynicis et Stoicis paene cynicis* disputat apud Ciceronem de off. I 128). Satis notum est eum multa Zenonis decreta respuisse. Non igitur probabilitate caret eum ut salvo pudore Diogenis vitam et constantiam posset admirari scripta ei a posterioribus subdita esse affirmasse. Simillime Aristonis Chii scripta sustulit (Laert. Diog. VII 163) nominis permutationem statuens non mehercule veri similiter, et magis ductus dogmatica quam critica ratione. Sosicratem cum prorsus idem de Aristonis libris statuat apparet a Panaetio pendere. Cum constet ex Laert. Diog. II 64 Panaetium nulla omnino Aristippo scripta tribuisse, apparet ibid. 85 falso Panaetii nomen legi (cf. Nietzsche mus. Rhen. XXIV 187 et R. Hirzel, Unters. z. Cic. phil. Schr. II, 1 p. 363, 1). Videtur nomen falso loco insertum esse ac legendum: *οἱ δ' οὐδ' ὅλως γράψαι· ὧν ἐστι Παναίτιος καὶ Σωσικράτης ὁ 'Ρόδιος.* Sic enim nomina collocare malim ad exemplum Laertii VII 163 quam ut Nietzsche proposuit. An Diogenis quoque libros spurios dixit Sosicrates duce Panaetio?

certe lis non erat. Refelluntur igitur Stoici qui ante dicti erant a Socrate originem ducere a Philodemo col. XIII locupletissimis testibus quibus Diogenis quoque rem publicam genuinam esse evinceretur citatis: *ἀλλὰ || γὰρ ἐπεί τινες τῶν καθ' ἡμᾶς || καὶ περὶ τῆς*
67 *Διογένους . . || . .*[1]) *διστάζο[υσι]ν | πολιτε[ί]ας ὑπεκ || δυόμενοι τὴν Στοὰ[ν] ουτο . . || ονανεικτοραι*[2]) *Δ[ιογ]ένους εἶν[αι] || καὶ τὸν τρόπον ἔχ[ου]σαν τοῦτον, || ὥς αἵ τ' ἀναγραφαὶ τῶν π[ι]νάκων || [αἵ] τε βυβλιοθῆκαι σημαίν[ο]υσιν || [καὶ Κλ]εάνθη[ς] ἐν [τ]ῷ Περὶ ἐπ[ιστή||μη]ς*[3]) *[ὥ]ς Διογένους αὐτῆ[ς μ]νη || [μον]εύει.*[4])

Quibus lectis etiamsi quis pertinacior bybliothecarum et indicum fidem nolit agnoscere Cleanthis tamen testimonium nullo pacto potest repudiare.

Hoc enim omnes concedunt Diogenis rem publicam si erat subditicia compilatam esse oportere e Zenonis opere cognomine. Num credibile est hoc Cleanthis iam aetate factum esse et illum tam rustice se falli esse passum?

Sed hoc quoque Philodemus prodit quomodo illi molestum Diogeni librum subtraxerint (col. VII). Non enim negabant scriptorem esse Diogenem, negabant esse Sinopensem. Quod remedium quantam prodat inopiam et desperationem non opus est explicare.[5])

Tragoediae quoque Diogenis a Philodemo (col. XIV sub finem) sic citantur ut de eorum scriptore dubitare non videatur, quamvis ante id tempus Satyrus eas Diogeni abiudicaverit (Laert. Diog. VI 80). Et Gomperz quidem Philodemi locum exhibet ita:

---

[1]) Exspectes *φερομένης*, sed aliud indicare videntur, quae ex Hayteri apographo adfert Gomperz: .ΜЄΝЄΙ || CΙ.

[2]) Sic apographum Neapolitanum. Id quod solum sententiae aptum est habet Gomperz: *[ῥ]ητέ||ον ἂν εἴη τὸ καί.* Cum scripturae discrepantias non addat videtur id ipsum in Hayteri apographo extitisse.

[3]) Ut hac coniectura uterer liberalissime mihi permisit Usener. Quae cum et optime cum vestigiis servatis concinat et Laertii catalogo VII 175 probetur non oportet novo libro Cleanthem ipsique opinor ignoto ditare nec *περὶ στοᾶς* ut Cyrillus nec *περὶ στήλης τῆς Διογένους* ut Gomperz.

[4]) Videtur lin. 26 Chrysippi quoque testimonium adferri, idem quo Laert. Diog. VII 34 probatur Zenonis rem publicam genuinam esse. Sed potest etiam hoc fuisse in papyro Chrysippum *ἐν τῷ περὶ πόλεως καὶ νόμου* idem docere atque Diogenem.

[5]) Patent enim verbis: *ἀλλ' οὐκ ἔστ[ιν] ἡ Πολιτ[ε||ία] τοῦ Σι[νω]πέως ἀλλ' ἑτέ[ρου || τιν]ός* induci quid adversarii obiciant. Miror igitur Gomperzium, qui p. 254 re vera duas res publicas a diversis Diogenibus scriptas putat extitisse.

[Διο]γένης ἔν τε τῶ[ι Ἀ]τρεῖ κα[ὶ] τῷ | Οἰδίποδι [κα]ὶ τ[ῷ] . .; in apographo Neapolitano nominis Atrei, qui etiam apud Laertium Diogenem VI 80 deest nullum extat vestigium. Nisi Atreus eandem tragoediam significat quae apud Laertium dicitur Thyestes etiam hanc apud Philodemum commemoratam fuisse oportet, nam id quod paucis lineis ante commemoratur, esus carnis humanae, sine dubio in Thyeste defendebatur ut testis est etiam Laertius VI 73 qui rationes quoque cur Diogenes id non duxisset nefarium servavit: confundi enim omnia inter se corpora putabat ut re vera inter panem herbas et carnem quamlibet nil intercederet discriminis. In Oedipode similiter de nefario illo matrimonio videtur actum esse, nimirum ita ut defenderet. 68

Illae igitur tragoediae non erant scaenae scriptae sed hoc spectabant ut ea, quae communi omnium religione ducerentur nefaria Cynicis viderentur naturalia, exemplis fabularibus et apparatus poetici subsidio defenderent.

Utrum Diogenis ipsius fuerint illae tragoediae an Philisci vel Pasiphontis discipuli non multum differt, cum ne Satyrus quidem posterioris originis in eis indicia invenisse videatur.

Cratetem certe tragoedias scripsisse diserte testatur Laertius Diogenes VI 98: *Γέγραφε καὶ τραγῳδίας, ὑψηλότατον ἐχούσας φιλοσοφίας χαρακτῆρα. Οἷόν ἐστι κἀκεῖνο·*

Οὐχ εἷς πάτρας μοι πύργος οὐ μία στέγη,
Πάσης δὲ χέρσου καὶ πόλισμα καὶ δόμος
Ἕτοιμος ἡμῖν ἐνδιαιτᾶσθαι πάρα.

Ex qua tragoedia haec petita sint docet Plutarchus de exilio c. V: *ὅθεν ὁ μὲν*[1] *Ἡρακλῆς εἶπεν·*

Ἀργεῖος ἢ Θηβαῖος—οὐ γὰρ εὔχομαι
Μιᾶς· ἅπας μοι πύργος Ἑλλήνων πατρίς.

Neque enim dubito quin hi versus parvo interiecto intervallo versus quos Laertius tradit secuti sint. Eiusdem | tragoediae argumentum respicit Teles Stob. flor. 40, 8: *Ἡρακλῆς δ' ἐξ Ἄργους ἐκπεσὼν Θήβας κατῴκει.* 69

Quare non mihi videor audacius aequo conicere, si suspicor Herculem expeditionibus et laboribus vitam terentem nulli domi-

---

[1]) *εὖ μὲν ὁ Ἡ.* ex Stobaei flor. 40, 3 recipiendum est, quod sequitur apud Plutarchum *ὁ δὲ Σωκράτης βέλτιον.* Etiam Socrates ille qui se mundi civem esse gloriatur non est Platonicus vel Xenophonteus sed cynicus, fortasse Antistheneus.

cilio addictum nullis deliciis et relaxationibus egentem a Cratete in tragoedia cognomine ut *κοσμοπολίτου* exemplar celebratum esse. Etiam in Diogenis (vel Philisci) tragoediis Hercules ferebatur.

Iam ad aliud scriptorum Diogenis genus transeundum est. E vasta apophthegmatum mole unum mihi eligo inprimis facete dictum Laert. Diog. VI 27: *Τούς τε γραμματικοὺς ἐθαύμαζε, τὰ μὲν τοῦ Ὀδυσσέως κακὰ ἀναζητοῦντας, τὰ δὲ ἴδια ἀγνοοῦντας. Καὶ μὴν καὶ τοὺς μουσικοὺς τὰς μὲν ἐν τῇ λύρᾳ χορδὰς ἁρμόττεσθαι, ἀνάρμοστα δ' ἔχειν τῆς ψυχῆς τὰ ἤθη. Τοὺς μαθηματικοὺς* . . .[1]) *ἀποβλέπειν μὲν πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, τὰ δ' ἐν ποσὶ πράγματα παρορᾶν.* Haec paene ad verbum vertit Seneca ep. 88, 7—9 Diogenis mentione non facta. Nesciebat igitur haec Diogenis esse? An illo tempore nondum sub Diogenis nomine ferebantur post sunt subdita? Sed tertius adest ad quem eadem referantur: Bio Borysthenita, cuius de grammaticis et astronomis dicta servavit Iohannes Stobaeus III 4. 52 Hs et flor. 80, 3 (cf. etiam Laert. Diog. IV 53). Num huic debentur quae falso Laertius Diogenes Diogeni tribuit? Minime, sed Iohannes Stobaeus vel is quem expilavit neglegenter excerpsit et omisso Diogenis nomine Bioni tribuit quod ille ne ipse quidem sibi arrogabat. Eius neglegentiae exempla multa extant apud Iohannem Stobaeum. Bio narraverat Diogenem scite avaros cum hydropicis comparasse. Hoc Diogenis dictum legitur III 10. 45 Hs dem ut Bionis dictum adfertur a Telete flor. 97, 31. Idem dictum de muliere eligenda Laert. Diog. IV 48 Bioni, VI 3 Antistheni
70 tribuit. |

Bionem fuisse Cynicum recte contendit C. Wachsmuth (de Timone Phliasio p. 34 s.), Laertius Diogenes IV 51 tradit eum ex Academico factum esse Cynicum; videtur loco corrupto subesse eum Cratetis fuisse discipulum, quod cum eis quae restent e scriptis eius bene convenit. Quare eis certe quae de Cratete narrat fidem non negabimus, et concedemus etiam de Diogenis doctrina eum ab optimis magistris edoctum esse. Sed cur Bioni tam saepe reliquorum Cynicorum omnium dicta tribuuntur? Teste Laertio Diogene IV 47 reliquit *ἀποφθέγματα χρειώδη πραγματείαν ἔχοντα.*

---

[1]) Lacunam indicavi quod sine dubio id excidit quod mathematici facere dicebantur (e. gr. *μετρεῖν μὲν διδάσκειν τὸ δὲ μέτριον ἀτιμάζειν*) et infinitivis *ἀποβλέπειν* et *παρορᾶν* deest subiectum *τοὺς ἀστρονόμους*. Haec lacuna eo orta videtur quod posteriore aetate astronomi mathematici dicebantur. Primum quod novi exemplum extat apud Petronium 126: nec mathematicorum caelum curare soleo.

Quamvis hoc non ita possit explicari ut Bionem statuas chrias collegisse tamen apparet, etiamsi parum accurate Laertius apophthegmata nominaverit perpetuos commentarios, quantam Bio materiam eis praebuerit qui sub id ipsum tempus coeperunt apophthegmata et chrias colligere. Namque Bionem quoque declamationes suas condivisse multis facete et dictis et factis veterum Cynicorum insertis e Teletis imitatione parum ingeniosa satis apparet. Etiam in ipsis illis declamationibus crebrae nominum permutationes occurrunt vel praeparantur nomine non adiecto, ut posteriores oporteret eum qui excerpserit etiam invenisse putare. Sic cum Teles fortunam cum poetria comparat flor. 5, 67 Bionis nomen adiecit, 108, 82 omisit. Primus Metrocles Cratetis discipulus et aequalis, scripsit chrias e quibus Diogenis dictum adfert Laert. Diog. VI 33. Chriarum simillima fuisse probabile est *ἀπομνημονεύματα Κράτητος* quae scripsit Zeno (Laert. Diog. VII 4), chrias collegit eius discipulus Persaeus (id. ibid. 36), undecim chriarum libros scripsit Aristo (ibid. 163), *περὶ* (?) *χρειῶν* scripsit Cleanthes (ibid. 175), post chriarum thesaurum congessit Hecato unde plurimi hauserunt. Vel e Dionis Chrysostomi chriis duo adferuntur Diogenis apophthegmata a Stobaeo III 13. 42 et III 34. 16 Hs.[1])

Non casu factum est quod primus chriarum scriptor Cynicus fuit plurimi deinde in Stoicorum castris inveniuntur. Origo enim chriarum cum philosophia cynica arte cohaeret. Rhetores chriam sic fere definiebant ut legimus apud Hermogenem | progymn. c. 3: 71 *χρεία ἐστὶν ἀπομνημόνευμα λόγου τινὸς ἢ πράξεως* (vides quam propinqua sit notio *ἀπομνημονευμάτων*) *ἢ συναμφοτέρου, σύντομον ἔχον δήλωσιν, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον χρησίμου τινὸς ἕνεκα.* Quare Cynici, cum ipsam ad cottidianam vitam pertinentem utilitatem maxime assequi peterent ideoque in foro et angiportis exemplo et adhortatione ad beate vivendum invitare non desinerent, efficacissimam stimulandae plebis invenerunt rationem salsam quandam dicendi brevitatem ad id quod oculis proxime se offerebat stolide factum adplicatam.

Chrias igitur re vera exercuerunt antequam litteris id genus mandari coeperetur. Hanc chriarum originem optime illustrat quod de Aristotele narrat Laertius V 18: *Διογένους ἰσχάδα αὐτῷ*

---

[1]) Non enim puto cum Roseo Aristot. Pseudep. p. 612 *Διογένους* pro *Δίωνος* scribendum esse.

διδόντος, νοήσας ὅτι, εἰ μὴ λάβῃ, χρείαν εἴη μεμελητηκώς, λαβὼν ἔφη Διογένη μετὰ τῆς χρείας καὶ τὴν ἰσχάδα ἀπολωλεκέναι. Post cum chriarum forma maxime esset pervulgata multa in hanc formam redigere conati sunt quae perpetua oratione scripta extabant. Sic factum est ut multa quae adhuc leguntur traderentur ut scriptoris dicta (cf. Quintilianum I 9, 4: Chriarum plura genera traduntur, unum simile sententiae quod est positum in voce simplice: dixit ille aut dicere solebat. Alterum quod est in respondendo: interrogatus ille vel cum hoc ei dictum esset respondit. Tertium huic non dissimile: cum quis non dixisset aliquid sed fecisset). Mihi persuasum est ex Antisthenis quoque scriptis multa ita deformata esse.

Quam non sit certum hoc traditionis genus perspicuum est. Adde quod saepe lemmata confundebantur aut omittebantur et intelleges cur Cynici potissimum inter se confundi videantur. Sic idem dictum quod Diogeni tribuit Laertius VI 60, Crateti assignat Stobaeus III 6. 46 Hs, quod Diogeni Stobaeus flor. 92, 13, Crateti 15, adscribit.

Non nunquam etiam is ipse qui chrias collegit pro auctore habetur. Sic Seneca ep. 6, 7 Hecatonis dictum laudat quod scimus Antisthenis dictum fuisse e Laertio Diog. VI 6, qui fortasse et ipse ex Hecatone hausit.

Nomine quolibet praescripto et persona tertia in primam mutata e chriis epistolas fabricabantur quales nobis extant Diogenis
72 et Cratetis epistolae. Sotio et chrias et epistolas in | ipsius Diogenis scriptis numeravit rem publicam omisit. Sic Aristippo quoque (Laert. Diog. VI 84, 85) et Aristoteli (multis locis apud Stobaeum, vide V. Rose Aristot. pseudep. p. 613—615) et Demetrio Phalereo (Laert. V 81) falso chriae tribuuntur.

Multis chriis conglutinatis vita conficiebatur cuius modi est apud Laertium vita Antisthenis et Diogenis. Quare quamvis multa quae de Diogene narrantur ad optimos auctores Bionem et Metroclem redeant tamen plurima si non prorsus reicienda cautissime examinanda sunt.

Similis atque chriarum origo est *διατριβῶν* quas Graeci vocabant. Quas cum Goettling (*Ges. Abh.* I p. 260) ab ipso Diogene scriptas esse putat falsus est. Nam quae Iohannes Stobaeus III 13. 48 adfert *ἐκ τῶν Διογένους διατριβῶν* de Diogene dicuntur

non a Diogene.[1]) Litteris igitur mandatae sunt illae Diogenis declamationes morales a discipulo aliquo ut Epicteti dissertationes ab Arriano vel Socratis colloquia a Socraticis. Duo sunt Stobaei loci ubi diatribae nominantur, ad easdem alios redire multos e Dione Chrysostomo apparet. Id enim quod a Stobaeo flor. 49, 27 e diatribis adfertur legitur in Dionis oratione VI § 46 s. A. Sed in eadem oratione § 41 s. A legitur etiam quod Stobaeus III 8, 15 H sub lemmate *Διογένους* habet. Concinunt porro ad verbum Stobaeus III 13, 37 Hs et Dio IX (8) §§ 6 s. A, flor. III 13. 38 Hs et Dio VIII (7) §§ 2 s. A, id quod Rose l. c. animadvertit. In tanto consensu mihi persuadere non possum Stobaeum non a Dione pendere, quamvis adferat multa Diogenea quae apud Dionem non leguntur. Id tamen quod Stobaeus titulum habet *ἐκ τῶν Διογένους διατριβῶν* vel *Διογένους* nolim cum Roseo corruptum putare. Videntur potius Dionis orationes ad Diogenem spectantes excerpta esse ab aliquo qui Diogenis diatribas colligeret et sic ad Stobaeum pervenisse.

Stobaeus igitur ad Dionis auctores explorandos nullum praebet subsidium. Neque aliunde mihi contigit certi quidquam explorare. Tamen cum mihi persuasum sit Dionem esse doctissimum et optimis esse usum auctoribus maximeque philosophiae cynicae pretiosas servare reliquias breviter de eius orationibus mihi disse-|rendum erit ita, ut quam ipsi prae se ferant fidei speciem examinem, 73 quamvis sciam quam non sit perfectum hoc quaerendi genus. Dio cum omnino germanum Cynicum se praestet, tum quattuor illis orationibus qui Diogenis nomen prae se ferunt accuratissimum philosophiae Diogeneae compendium praebet.

Quae orationes (VI (6 A), VIII (7), IX (8), X (9)) nil habent suspecti, immo multa scite multa egregie dicta. Quae quam imaginem Diogenis referunt esse similem, hoc maxime fidem facit, quod multo propius ea imago ab Antisthene abest, quam scurra ille insanus qui integrum diem in dolio procumbens adlatrat praetereuntes, qualem posterioribus fuisse Diogenem placuit. Sic solus fere Dio servavit allegoricas quasdam fabularum interpretationes Diogenis, satis ingeniosas, alias ipse profert auctore non nominato sed Antisthenis discipulo dignas. Ea interpretatio Homerica quam in oratione II Alexander ab Aristotele (§ 79 A) dicitur accepisse ab illo prorsus aliena est, multo magis Antisthenis redolet lucernam. Cum

---

[1]) Eidem fere sunt *διατριβῶν* scriptores atque chriarum cf. V. Rose p. 613.

oratione IV Diogenes celebretur[1]) etiam or. V ad cynicum auctorem revocanda est. Nam quam in or. IV § 74 A Diogenes Alexandro dicitur narrasse Libycam fabulam ea oratione V separatim exponitur. Memorabilis est in hac oratione moralis interpretatio fabulae Herculeae cuius vestigia per Dionis orationes sparsa colligere operae pretium esset; neque enim haec Stoicorum in hortis creverunt, sunt testimonia interpretationis cynicae quae etiam post Antisthenem floruit. Hercules cum esset sapiens perfectus, adversarios eius oportuit aut esse Libidines pestiferas, quas reprimeret aut philosophos falsos, sophistas, quos refelleret. Locos Dionis qui ad Prometheum pertinent supra commemoravi. Inveniuntur in orationibus illis quae ad Diogenis diatribas redeunt. Apparet igitur illum etiam haec Antisthenis studia excepisse. Si quid mutavit allegoricam interpretationem ad moralem philosophiam restrinxit, addidit nihil. Antisthenem enim prorsus eadem 74 ratione | Herculis certamina interpretatum esse conicias conlato Platonis Euthydemo p. 297 c, ubi manifesta irrisione hydra sophistria dicitur et cancer sophista[2]). Similiter p. 288 b Proteus Aegyptius sophista dicitur (cum quo Plato Ionem comparat p. 541 c). Egregium interpretationis cynicae exemplar est Dionis oratio LX (43 A), ubi Deianira eo pessumdedisse Herculem dicitur, quod ei persuasisset, ut habitu cynico molles vestes mutaret. Sentit Dio quantopere a sensu proprio fabulam detorqueat sed excusat se exemplo Socratis §§ 9 s. A. Similiter de Homero et Socrate concordantibus disputatur oratione LV, quod cum Antisthenis doctrina optime convenit.

Allegoricam fabulae Medeae explicationem habes in oratione Dionis XVI (66) § 10 A; simillime de Medea disputat Diogenes apud Stobaeum III 29, 92.

In Homeri interpretatione data opera non videtur elaborasse Diogenes cum grammaticorum studia despiceret, quamvis ex eius institutione prodierint Zoilus Homeromastix, Menander *ὁ ἐπικαλούμενος Δρυμὸς θαυμαστὴς Ὁμήρου* (Laert. Diog. VI 84), Anaximenes, qui non solum ipse poetae operam dedit sed etiam disciplulo Timolao Larissaeo studii Homerici auctor erat (cf. Useneri quaest.

---

[1]) Non nego orationem IV ad multo peiores auctores redire quam quattuor illas qui Diogenis nomine insignitae sunt. Non deest tumor qui rhetorum prodat officinam, quos consentaneum est hoc potissimum argumentum sibi arripuisse.

[2]) [Vgl. Akad. 190].

Anax. p. 17). Sed quomodo et ipse in Homeri poesi tanquam habitaverit cum e vita Laertiana tum e fragmentis laudationis canis apparet, quae extant in scholiis in Aristotelem p. 23ᵃ, 2 Br. Eius laudationis memoriam servavit non solum Stobaeus ecl. II p. 157. 8 W et scholion Aristotelicum sed etiam scriptor orationis de Fortuna, quae fertur inter Dionis Chrysostomi orationes (LXIV (47) § 18 A) et Themistius (mus. Rhen. XXVII p. 459): sed Stobaeus et scriptor de Fortuna quod in scholio recte de Antisthene dicitur frustra in illum Fortunam tela misisse[1]) ad Diogenem transtulerunt. Id ipsum quod in scholio Antisthenes celebratur non Diogenes, qui multo iactantior in Fortunam se gessisse videtur, demonstrat summam eius disputationis ad Diogenem ipsum redire, qui satis scite canis nomen quod opprobrii caussa adversarii ei imposuerunt in honestam significationem convertit. |

Iam cum ad disputationis finem perventum sit summa philo- 75 sophiae cynicae momenta breviter licet enarrare. Antisthenis ethica ad unum Socratem redit cuius doctrinam ille paullo severius sed fortasse accuratius quam reliqui Socratici interpretatus est. In physica philosophiae parte Heraclitum secutus est; quod quatenus fecerit non iam perspicuum est. Hoc studio et fabularum et nominum interpretatione Stoicis viam munivit et recte eius sectae princeps dicitur. In logica eisdem ac Plato difficultatibus laborabat quas Aristoteles demum ex parte solvit. Qua in disciplina quamvis parum videatur captiosis sophistarum argutiis abstinuisse tamen cavendum, ne cum Platone et Aristotele eius paradoxa quae sola fere nobis nota sunt ante contemnamus, quam rationem et paene necessitatem perspexerimus. Antisthenis ethicam excepit Diogenes atque excoluit. Quantum e logica et physica eius philosophia retinuerit nescimus, eius discipulos constat in sola morali parte versatos esse.

Inde philosophia cynica magis magisque in usum popularem abiit. Iam Crates Philiscus et Monimus metro et rhythmo usi sunt, Bionis et Teletis declamationes colorum et argumentorum varietate proxime ad saturas accedunt. Perfecit hoc genus Menippus, in quo nil fere restitit philosophiae cynicae quam ut omnes irrideret contemneret omnia.

---

[1]) Ad hanc declamationem redire videntur tela Fortunae Stoicorum, qua imagine Seneca saepissime res adversas significat.

Antisthenis logicam continuarunt Megarici: Eubulides captiosas potissimum eius quaestiones in suum usum convertisse videtur, Stilpo et Menedemus et in ethica et in logica sunt Antisthenei.

Stilponis et Cratetis discipulus extitit Zeno. E Cratetis institutione morali prodiit res publica. Sed ad ipsa Antisthenis scripta quae Crateti essent subtiliora regressus Zeno, inde recepit physicam Heracliteam quam reliqui Cynici neglexerant. Sed maximum eius meritum est quod in doctrinam Antistheneam transferre conatus est fructus logices Aristoteleae.

Sed non diu concordabant alienae inter se doctrinae quas Zeno artificiose coniunxerat. Aristo rursus in Cynosarge cynicam philosophiam docebat, Herillus quoque a Zenonis institutione aliquantum declinavit. |

76 Absolvit Stoicam philosophiam Chrysippus et instruxit docto et dialectico apparatu copioso.

Sed languentibus physicis et logicis studiis quae a Romanorum ingenio abhorrerent et nova prodiit e Stoicis haeresis cynica et ipsi magis in solis moralibus quaestionibus se continebant; Seneca et Epictetus a Cynicis aequalibus parvo discrimine distant. Cynicis illis Diogenes princeps erat, doctiorem Antisthenem neglegebant, Stoici e Panaetii et Posidonii vel si docti erant ex Chrysippi et Zenonis voluminibus eruditionem petebant.

Quae cum ita sint, mirum non est Antisthenis memoriam paene extinctam esse; Platoni gratiam debemus quod cum aequalium assensu inimici doctrinam vellet privare aliquam eius notitiam servavit posteritati.

CHRONOLOGISCHE BEITRÄGE

ZU EINIGEN PLATONISCHEN DIALOGEN AUS DEN REDEN DES ISOKRATES.

Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel 1890.

Chron. Beitr. S. 3

Die Abfassungszeit des Gorgias hat Siegfried Sudhaus im Rheinischen Museum 44, S. 52—64 zu bestimmen gesucht durch das Verhältniss dieses Dialoges zu einigen Schriften des Isokrates. Er soll danach die Rede an Nikokles voraussetzen, dagegen vom Nikokles vorausgesetzt werden und daher zwischen beide Reden in das Jahr 376 fallen. Aus ähnlichen Gründen hatte bereits Teichmüller Liter. Fehden II, S. 18f. die Abfassung des Gorgias im Jahre 375 angenommen, nur dass er bereits in der Rede an Nikokles 4 eine Berücksichtigung von Gorgias p. 471 c erblickte. Die von Teichmüller angenommene Bezugnahme ist keineswegs zwingend, dagegen ist Sudhaus zuzugeben, dass das Prooimion der Rede des Nikokles an die Kyprier sich eingehend mit dem Platonischen Dialoge beschäftigt. Indess ist mit diesem terminus ante quem für den Gorgias wenig gewonnen, und dass die Rede an Nikokles einen terminus post quem für den Platonischen Dialog abgebe, dieser von Sudhaus versuchte Beweis kann nicht als gelungen erachtet werden.

Zwei Theorieen, welche Platon in der Person des Kallikles am energischsten bekämpft, sollen sich zuerst in Isokrates' Rede an Nikokles mit dem vollkommenen Freimuth vertreten finden, welchen Sokrates als Vorzug des Kallikles anerkennt: die Berechtigung des Strebens nach *πλεονεξία* von Seiten der *φρονιμώτεροι* und die Verwendung der *πειθώ* als Mittel zu diesem Zweck mit

Benutzung der niedrigen Instinkte der Massen; erst durch die im Gorgias erhaltene Lektion soll Isokrates bewogen worden sein, sich in Zukunft über seine Moral weniger freimüthig auszudrücken.

Wir würden Isokrates zu grossem Dank verbunden sein, wenn sein kümmerliches Elaborat wirklich den Platonischen Dialog hervorgerufen hätte. Allerdings würde es von Platons Seite eine hochgradige Nervosität voraussetzen, wenn ihn der an sich harmlose Bettelbrief an den kyprischen Dynasten so in Harnisch bringen konnte, dass er an der Zukunft seines Vaterlandes verzweifelte. Es müssten sich starke wörtliche und sachliche Uebereinstimmungen zwischen Kallikles und Isokrates finden, um glaublich zu machen, dass Isokrates zu dieser Incarnation des rücksichtslosesten Egoismus überhaupt Züge geliefert habe. Dass Isokrates sich in späteren Reden gegen die im Gorgias gegen die Rhetorik überhaupt geschleuderten Vorwürfe verwahrt, vermag noch nicht 4 zu beweisen, dass er im Gorgias persönlich | angegriffen sei.[1]) Nur wenn sich erweisen liesse, dass die Rede an Nikokles die unmittelbare Veranlassung des Gorgias war, würde sich diese persönliche Auffassung aufdrängen. Diese unsittlichen Theorieen, gegen welche Platon im Gorgias eifert, sollen nun nach Sudhaus a. a. O. S. 58 zum erstenmale in der Rede an Nikokles § 14, § 16 und § 28 ausgesprochen sein, wo Isokrates offen für die *πλεονεξία* eintrete. Man sollte danach erwarten, dass Isokrates an jenen Stellen den Nikokles aufmuntere, seinen tyrannischen Gelüsten die Zügel schiessen zu lassen, er sei der *κρείττων* und sein Vortheil das *φύσει δίκαιον*, er brauche sich um Moralvorschriften nicht zu kümmern, das seien thörichte Menschensatzungen, ersonnen zum Schutz der Feigen und Schwachen, die in dem demokratischen Athen leider Gottes oben auf seien, etc. Aber von alledem findet sich nichts unter Isokrates' väterlichen Ermahnungen; er hatte davon also auch nichts zurückzunehmen. Die einzige Verbindung, in welcher *πλεονεκτεῖν* vorkommt, ist die, dass Nikokles ermahnt wird, darüber zu wachen, dass es die Schlechten nicht besser haben als die Guten, dass er desshalb sorgfältig zwischen Schmeichlern und Freunden unterscheiden solle. In dieser *πλεονεξία* der Besseren vor den Schlechteren ist weder etwas

1) *π. εἰρ.* § 31—35.

unmoralisches noch etwas unplatonisches, und das sich in späteren Reden findende μετ' ἀρετῆς πλεονεκτεῖν ist keineswegs eine Modification dieses Standpunktes. Das πλεονεκτεῖν der Schlechteren vor den Besseren findet auch nach Platons Ansicht in allen verfehlten Verfassungen statt und wird auf das allerentschiedenste verworfen. Die βελτίονες des Isokrates sind auch keineswegs mit den κρείττονες des Kallikles identisch. Nach Kallikles hat jeder so viel Recht, als er mit List oder Gewalt durchsetzen kann, und nur weil die List meist weiter hilft, sind die κρείττονες die φρονιμώτεροι; Nikokles dagegen soll die Rechte und Auszeichnungen nach Verdienst vertheilen; er soll sorgen ὅπως οἱ βέλτιστοι μὲν τὰς τιμὰς ἕξουσιν, οἱ δὲ ἄλλοι μηδὲν ἀδικήσοντι (§ 16).

Wenn also in dieser harmlosen Isokrateischen πλεονεξία nichts liegt, was Platon empören konnte, ausser etwa ihrer Harmlosigkeit, so steht es mit der angeblichen Empfehlung eines Missbrauchs der πειθώ durch Isokrates auch nicht besser. Die von Sudhaus dafür angeführte Stelle steht § 49: τοιούτων οὖν παραδειγμάτων ὑπαρχόντων δέδεικται τοῖς ἐπιθυμοῦσι τοὺς ἀκροωμένους ψυχαγωγεῖν, ὅτι τοῦ μὲν νουθετεῖν καὶ συμβουλεύειν ἀφεκτέον τὰ δὲ τοιαῦτα λεκτέον, οἷς ὁρῶσι τοὺς ὄχλους μάλιστα χαίροντας. Sudhaus bemerkt hierzu (S. 59): „Es ist dies das einzige Mal, wo Isokrates mit vollkommenem Freimuth die im letzten Grunde höchst unmoralische Theorie der Überredungskunst vorträgt. Man sieht deutlich, er hatte die grosse Lektion im Gorgias noch nicht empfangen.“ et mox: „Bedenkt man nun, dass Isokrates in der Rede an Nikokles zum ersten Male die Theorie des πλεονεκτεῖν und mit vollkommener Offenheit und Sorglosigkeit die des πείθειν vorträgt, so erhellt einmal, dass der Gorgias noch keinesfalls erschienen war, | zweitens begreift man aber auch, warum Platon gerade an diese Rede anknüpft, als er gegen die Rhetorik schrieb.“ Wie man in den Worten des Isokrates eine Empfehlung der unsittlichen πειθώ finden kann, ist mir unerfindlich. Der Gedankengang von § 40 an ist folgender: Ich merke jetzt selbst, dass ich anfange trivial zu werden. Das macht aber nichts. Es ist besser wie paradox. Es ist schon so viel Gutes gedacht und gesagt worden, dass derjenige, der es zusammenträgt, wie ich, ein sehr verdienter Mann ist. Das ist auch anerkannt; aber gehört wird man darum doch nicht gern. Die Leute wollen, dass man ihnen nach dem Munde redet. Wer wird nicht einen Hesiod, Theognis,

Phokylides loben, doch wird sie jeder lesen? Nein. Selbst wenn man aus den Dichtern alle Gnomen, wo sie sich doch am meisten Mühe gegeben haben, sammelte, das Publikum würde sich doch in der schlechtesten Komödie besser amüsieren. Aber so sind sie überhaupt! Sie essen auch nicht, was gesund ist, sondern was gut schmeckt. Die Wahrheit können sie nicht vertragen, kümmern sich mehr um die Sachen des Nachbars, als um ihre eigenen, schimpfen und werden geschimpft, und statt zu denken, haben sie fromme Wünsche. — — Das ist aber doch etwas hart geurtheilt. Es gilt natürlich nicht von allen, sondern nur von den Betroffenen. Aber das steht fest, wenn man etwas reden oder schreiben will, das der Menge gefällt, darf man nicht die nützlichsten *λόγοι* wählen, sondern muss die fabelhaftesten Stoffe entweder erzählen oder dramatisch vor Augen führen. Da haben Homer und die Tragiker den Geschmack des Publikums richtig erkannt; wer also die Seelen der Zuhörer leiten will, der darf nicht tadeln und ermahnen, sondern muss reden, was der plebs am meisten Vergnügen macht.

Dies ist der von Sudhaus incriminierte Abschnitt, den ich nicht gerade gegen alle Vorwürfe in Schutz nehmen möchte, aber unbedingt gegen den der Unsittlichkeit. Die Überzeugung, dass die grosse Menge der Menschen lieber das Angenehme als das Nützliche hört und auf der Bühne sieht, ist doch nichts Unsittliches. Aus derselben Überzeugung verbannte Platon Epos und Tragödie aus seinem Staate. Sudhaus' Vorwürfe wären allenfalls begreiflich, wenn Isokrates aus der traurigen Wahrnehmung über den Geschmack der Menge die Folgerung zöge, Nikokles müsse diesem Geschmacke sich fügen; aber davon ist gar keine Rede; vielmehr ist die Nutzanwendung in § 50 mit aller Bestimmtheit gezogen: Isokrates weiss wohl, dass er mit seiner nützlichen Weisheit, mit seinem Mosaik aus alten und neuen Gnomen niemals beim Publikum Beifall finden würde; aber das liegt eben an der Schlechtigkeit des Publikums, er wendet sich desshalb an den einzelnen, den Tyrannen, weil er von diesem verlangt und voraussetzt, dass er nicht, wie der grosse Haufe, den Nutzen dem Genusse nachsetze, ihn möchte er bessern, indem er ihn mit Maximen anfüllt. Die Wirkung des Herrschers auf seine Unterthanen dachte sich Isokrates keineswegs demagogisch, sondern rein patriarchalisch. Er selbst gibt ja ein Beispiel in der Thronrede des Nikokles an

die Kyprier; die | Rede ist geschmacklos und langweilig, aber es ist keine *δήμου κολακεία*, sie hat nichts *μυθῶδες*, nichts *ἡδύ* oder *χαρίεν*, aber nach Isokrates' Meinung sehr viel *ὠφέλιμον*, und wenn sie die Kyprier nicht bessert, so ist deren natürliche Schlechtigkeit daran Schuld. Wenn Platon den Standpunkt des Isokrates, welcher die Rede an Nikokles schrieb, durch seinen Kallikles hätte reproducieren lassen wollen, so hätte er einestheils dem Rhetor arg Unrecht gethan, und dann hätte kein aufmerksamer Leser die Polemik merken können. Viel eher würden Zeitgenossen Isokrates unter der Maske seines Lehrers Gorgias mitgetroffen gefunden haben, der ja auch die Verantwortung für den Missbrauch der Kunst, welche er lehrt, ausdrücklich ablehnt. Auch wenn die Rede an Nikokles die unsittlichen Theorieen über die *πλεονεξία* und die *πειθώ*, welche Sudhaus darin erblickt, wirklich enthielte, würde sie nur dann einen terminus post quem für den Gorgias abgeben, wenn Isokrates diese Theorieen zuerst ausgesprochen hätte und die Bezugnahmen Platons ganz augenfällig wären. Das trifft aber beides nicht zu. Liegen die unsittlichen Folgerungen aus der Rhetorik doch schon in der Kunst des Protagoras, *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*, klar zu Tage und sind schon von Euripides und Aristophanes dargelegt worden, und wenn Gorgias die Macht des *λόγος* pries, so war die üble *πειθώ* darin einbegriffen. Das Gleiche wird in mancher uns verlorenen *τέχνη* gestanden haben; so muss z. B. Thrasymachos wenigstens eine Handhabe dafür geboten haben, dass Platon ihn zum Doppelgänger des Kallikles machen konnte. Verglichen mit diesen älteren, ist Isokrates so zahm, dass es Luxus gewesen sein würde, gegen ihn das schwere Geschütz des Gorgias anzufahren. Wie sich Platon mit ihm abzufinden pflegte, nachdem beide miteinander zerfallen waren, haben Reinhardt und Bergk an einleuchtenden Beispielen nachgewiesen, und dass speciell gegen die kyprischen Reden ein Dialog gerichtet ist, welcher im Vergleich zum Gorgias ein Satyrspiel ist, der erste Hippias, habe ich neulich zu zeigen versucht[1]). Dass Isokrates der Gorgias immer besonders unbequem war und dass er sich veranlasst sieht, im Prooimion der Rede des Nikokles an die Kyprier sich mit ihm auseinanderzusetzen, obwohl er nicht persönlich angegriffen war, kann nicht Wunder nehmen, da er ja

1) Akademika S. 52 ff.

im Grunde nur den Standpunkt des Gorgias vertrat und durch Platons unerbittlichen Nachweis, wie die Rhetorik dieses persönlich edlen Charakters die sittlichen Grundlagen des Gemeinwesens unterwühlt, indem sie zur Waffe wird in der Hand des rücksichtslosesten Egoismus, blos weil sie keine Wissenschaft ist, wie die Philosophie, die nicht gelernt werden kann, ohne zugleich sittlich gut zu machen, der banalen *φιλοσοφία* des Isokrates von vornherein jede Existenzberechtigung abgesprochen war. Dass wegen der Replik des Prooimions der Gorgias kurz vor der Rede des Nikokles erschienen sei, ist nicht nöthig anzunehmen; wir wissen 7 ja aus | der Antidosis und dem Panathenaikos, wie lange Isokrates an den Platonischen Vorwürfen verdaute.

Es bleibt also von Sudhaus' eigenen Erörterungen lediglich der terminus ante quem, welchen der Nikokles für den Gorgias abgibt (etwa 375), und dann allerdings scheinbar ein terminus post quem, welchen Sudhaus S. 54 aus Bakes scholica hypomnemata III, 38 wieder hervorzieht, und welcher allerdings dazu einzuladen scheint, den Dialog erst nach der Sophistenrede des Isokrates zu setzen. Bake vergleicht, was beide über die Aufgaben des Rhetors sagen.

Isocr. *κ. σοφ.* 17: *ταῦτα δὲ πολλῆς ἐπιμελείας δεῖσθαι καὶ ψυχῆς ἀνδρικῆς καὶ δοξαστικῆς ἔργον εἶναι.*	Plato Gorg. p. 463 a: *δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Γοργία, εἶναι τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὔ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις· καλῶ δὲ αὐτοῦ τὸ κεφάλαιον κολακείαν.*

Die Übereinstimmung beider Stellen ist ja augenfällig, obwohl die sicherlich nicht zufälligen Abweichungen im Einzelnen zu denken geben. Ob aber diese Übereinstimmung zu einem chronologischen Schluss berechtigt, ist sehr fraglich, da sonst alles dafür spricht, dass Platon im Gorgias Isokrates noch nicht berücksichtigt, sondern ein treues Bild der älteren Rhetorik entwirft. Da sich nun die Bemerkung des Sokrates an Gorgias wendet, so liegt die Annahme am nächsten, dass Sokrates hier Worte, die Gorgias selbst gebraucht hat, über die Befähigung zur Rhetorik wiederholt mit der Einschränkung, dass diese keine Kunst sei, sondern nur eine empirische *τριβή* einer findig beanlagten Seele. Es ist durchaus nicht

wunderbar, wenn Isokrates einen Satz seines Lehrers etwas modificiert sich aneignet, ohne auf die Platonische Polemik einzugehen, welcher er durch die scheinbare Bescheidenheit seines Programms die Spitze abzubrechen hoffen durfte. Wer dies für unmöglich hält, kann durch einen analogen Fall genöthigt werden, den Gorgias unter die letzten Schriften Platons nach 353 zu setzen. Gorgias setzt im gleichnamigen Dialoge p. 456 b auseinander, dass der Rhetor für den Missbrauch der Überredung ebensowenig verantwortlich zu machen sei, wie der Turn- und Fechtlehrer für den Missbrauch der Körperkräfte. Dass dies wirklich Gorgias' Ansicht war, ist nicht zu bezweifeln, da er sich in der Helena von der Existenz einer verderblichen *πειθώ* lebhaft durchdrungen zeigt. Sokrates weist nun Gorg. p. 460 d nach, dass der *ῥητορικός,* wenn er *ἐπιστήμων* wäre, uumöglich seine Macht missbrauchen könnte. Isokrates nun wiederholt gegenüber den Anklägern seiner *φιλοσοφία* in der Antidosis § 252 einfach die Ausführungen seines Lehrers Gorgias, ohne von dem Platonischen Widerlegungsversuch die geringste Notiz zu nehmen, obwohl ihn der Gorgias doch sonst eingehend beschäftigt.

| Es ist also unthunlich, die nicht einmal wörtliche Übereinstimmung in einem banalen Gemeinplatz, der jedenfalls in die Sphäre Gorgianischer Weisheit gehört, bei Platon und Isokrates zu chronologischen Schlüssen über die Abfassungszeit der beiderseitigen Schriften zu benutzen. Es kann umgekehrt wahrscheinlich gemacht werden, dass die Sophistenrede den Gorgias, welcher sich noch nicht gegen Isokrates wendet, bereits voraussetzt und ihrerseits die Feindschaft eröffnet, die von da an nicht aufgehört hat. Es wird sich aber zu diesem Zwecke empfehlen, diese Feindschaft in grösserem Zusammenhange zu betrachten, und zwar da zu beginnen, wo sie vollkommen ausgewachsen ist, wo es Isokrates vollkommen klar ist, dass die Akademie in erster Linie seinem Ruhm im Lichte steht, und wo der eitle verfolgungsscheue Greis immer beweglicher seine Klage über seine Neider erschallen lässt. Dass hier Platon im Vordergrund steht und dass Antidosis § 260 auf Platons Staat VI, p. 500 b ausdrücklich zurückweist, hat Bergk[1]) richtig erkannt. Die Feststellung dieses Verhältnisses nun gewährt 8

1) Fünf Abhandlungen S. 38. Wenn Sudhaus Rhein. Museum 44, S. 64 diese Beziehung noch einmal entdeckt, ohne sich an Bergks Aufsatz zu erinnern, so ist das zwar sehr entschuldbar, muss aber gesagt werden.

einen erwünschten Einblick in die Gemüthsverfassung des Isokrates und die Rücksicht, welche er auf die öffentliche Meinung zu nehmen gezwungen war. Die Nutzlosigkeit der *ἀκριβεῖς ἐπιστῆμαι*, welche er in der Helena so zuversichtlich behauptet hatte, kann er wohl namentlich unter dem Drucke des sechsten Buches des Platonischen Staates und Angesichts des Ruhmes, den die Akademie nicht nur selbst genoss, sondern auch über die Stadt verbreitete, nicht mehr aufrecht erhalten. Er nimmt jetzt die perfide Wendung an, als vertheidige er Dialektik, Mathematik und Astrologie gegen die öffentliche Meinung, deren lauter Prophet er früher selbst gewesen war [1]). Diese Studien seien immerhin nützlich, indem sie zur Ausbildung des Scharfsinns beitrügen; sie hätten aber nur einen propädeutischen Werth für junge Leute, etwa wie die Gymnastik; die eigentliche Bildung, welche sich mit würdigen Gegenständen beschäftige und für das bürgerliche Leben tüchtig mache, sei doch nur bei ihm zu holen, und nur seine Wissenschaft verdiene den Namen der Philosophie. Diesen Namen will er nun einmal nicht missen, in der berechtigten Furcht, sonst mit Rhetoren und Sophisten zusammengeworfen zu werden, was ja Platon, von seinem Standpunkt aus ganz mit Recht, zu seinem grössten Schmerz oft gethan hat. Ergötzlich ist auch hier die schon einmal beobachtete Schwerhörigkeit gegen den Gorgias; denn was Isokrates über den Werth des Pla-
9 tonischen | Unterrichts sagt, ist doch fast genau das philosophari sed paucis des Kallikles; die Antwort des Sokrates existiert für Isokrates nicht, trotz der geschmacklosen Fiction, als drohe ihm selbst dessen Schicksal, durch welche er sich die Freiheit schaffen will, aus Nothwehr zu prahlen (§ 8). Dass Isokrates nur nothgedrungen auf die Polemik mit dem überlegenen Gegner zurückkommt wegen des Ansehens, das dieser genoss, und des Abbruchs, den ihm seine Angriffe gethan hatten, geht aus der defensiven Haltung der ganzen Stelle deutlich hervor. Nichts ist bezeichnender, als dass seine Vorwürfe sich auch jetzt noch auf

---

1) Den Vorwurf der *ἀδολεσχία* und *μικρολογία*, welchen nach Antidosis § 262 die Menge der Platonischen Philosophie macht, machte er selbst einem unbekannten Tugendlehrer in der Sophistenrede § 8. Auf diese Rede bezieht sich wohl Lysias im Olympiakos § 3: *ἐγὼ δὲ ἥκω οὐ μικρολογησόμενος οὐδὲ περὶ τῶν ὀνομάτων μαχούμενος· ἡγοῦμαι γὰρ ταῦτα ἔργα μὲν εἶναι σοφιστῶν λίαν ἀχρήστων, — — ἀνδρὸς δὲ ἀγαθοῦ — — περὶ τῶν μεγίστων συμβουλεύειν.* Dies eignet sich Isokrates dann im Panegyrikos § 4 an.

die unpraktische Richtung der Platonischen Studien beschränken, als dass er jede inhaltliche Kritik der Platonischen Philosophie meidet. Er gibt sich den Anschein, als halte er alles, mithin auch den Staat, nur für ein sophistisches Paradoxon (*τερατολογία*). Warum versucht er nicht, wenigstens die Weibergemeinschaft als unmoralisch zu denunzieren? Er hatte guten Grund, Platons Entrüstung nicht zu provozieren, war ihm doch sein Gegner gerade im sittlichen Pathos so unendlich überlegen, und waren dadurch seine Kritiken im Staat und Theaetet so niederschmetternd gerathen. Bei aller Furcht vor weiteren Niederlagen ist in der Nomenclatur der Schein der Überlegenheit gewahrt, es sind die alten hochmüthigen Ausdrücke beibehalten. Platons Beschäftigung ist *σπουδὴ περὶ τὰς ἔριδας, περιττολογία, τερατεία, θαυματοποιία.* Das Motiv seines Handelns gegen Isokrates ist der blasse Neid. Er ist *ὑπὸ τοῦ φθόνου διεφθαρμένος,* er kennt sehr gut den Werth der Isokrateischen *λόγοι περὶ τῶν κοινῶν καὶ τῶν χρησίμων,* aber er glaubt die seinigen in der Werthschätzung zu heben, wenn er jene verleumdet. Dieses Bild des von Concurrenzneid verzehrten Platon muss man im Auge behalten, um weitere Zeugnisse für die langjährige Feindschaft der beiden Männer aus der Antidosis zu gewinnen. Von den allgemeinen Wendungen gegen die *φθονοῦντες* und *διαβάλλοντες*, wo man ja meist in erster Linie an Platon wird denken müssen, sehe ich ab; aber es findet sich noch ein urkundliches Zeugniss von grosser Wichtigkeit über ein frühes Stadium des Streites, das bisher übersehen worden ist. Isokrates hat § 59 aus dem Panegyrikos die §§ 51—99, welche die Thaten Athens in der Vergangenheit verherrlichen, vorlesen lassen, er fügt hinzu, dass er durch solche *λόγοι* die Jugend nicht zu verderben glaube, sondern *προτρέπειν ἐπ᾽ ἀρετήν;* seiner Zeit sei seine Rede so berühmt gewesen, dass alle, welche früher über dasselbe Thema geschrieben hätten, ihre Reden aus Scham vernichtet hätten[1]), und von den Jetzigen keiner zu concurrieren wage. Er fährt dann § 62 fort: *Ἀλλ᾽ ὅμως τούτων οὕτως ἐχόντων, φανήσονταί τινες τῶν εὑρεῖν μὲν οὐδὲν οὐδ᾽ εἰπεῖν ἄξιον λόγου δυναμένων ἐπιτιμᾶν δὲ καὶ βασκαίνειν τὰ τῶν ἄλλων μεμελετηκότων, οἳ χαριέντως μὲν ταῦτα εἰρῆσθαι φήσουσι — τὸ γὰρ εὖ φθονήσουσιν | εἰπεῖν —* 10 *πολὺ μέντοι χρησιμωτέρους εἶναι καὶ κρείττους τοὺς ἐπιπλήττοντας τοῖς νῦν*

1) Das ist dem Platonischen Menexenos und wahrscheinlich auch den Reden des Gorgias und Lysias gegenüber eine greifbare Lüge.

ἁμαρτανομένοις ἢ τοὺς τὰ πεπραγμένα πρότερον ἐπαινοῦντας, καὶ τοὺς ὑπὲρ ὧν δεῖ πράττειν συμβουλεύοντας ἢ τοὺς τὰ παλαιὰ τῶν ἔργων διεξιόντας. 63. *ἵν' οὖν μηδὲ ταῦτ' ἔχωσιν εἰπεῖν, ἀφέμενος τοῦ βοηθεῖν τοῖς εἰρημένοις πειράσομαι μέρος ἑτέρου λόγου — — — διελθεῖν ὑμῖν, ἐν ᾧ φανήσομαι περὶ τούτων ἁπάντων πολλὴν ἐπιμέλειαν πεποιημένος.*

Die Stelle musste vollständig ausgeschrieben werden, weil jedes Wort bezeichnend ist. Die futura *φήσουσι φθονήσουσι* werden wohl Niemand zu der Annahme verleiten, dass es sich hier um erwartete unbestimmte Gegner handle; die Gegner haben vielmehr bereits gesprochen und werden genau bezeichnet als solche, die selbst etwas der Rede werthes weder erfinden noch vortragen können, aber gewohnt sind, die Leistungen anderer herabzusetzen — bis hierher passt das Signalement vortrefflich auf den Isokrateischen Platon, aber Isokrates verräth uns auch — immer in der Form der Prophezeihung — was diese Neider, welche wir uns unbedenklich als Singular vorstellen dürfen, über den Panegyrikos gesagt haben: Dass sie ihn gut fanden, liess ihr Neid nicht zu, aber das *ἐπίχαρι* mussten sie ihm zugestehen; für nützlicher als Enkomien auf die Vergangenheit Athens halten sie solche Reden, welche die Schäden der Gegenwart aufdecken. Um ihnen zu zeigen, dass er auch das kann, will er sich auf Vertheidigung des Panegyrikos nicht weiter einlassen, vielmehr, um zu beweisen, dass er auch sittliche Entrüstung über die Missstände der Zeit zustande bringt, ein Stück aus dem Symmachikos vorlesen lassen. Die *λόγοι ἐπιπλήττοντες τοῖς νῦν ἁμαρτανομένοις* weisen uns den Weg. Da kommen nur die Schriften des Antisthenes und Platon in Betracht. Da aber Antisthenes im Jahre 353 wahrscheinlich schon todt ist und in der Antidosis sonst nirgends eine Rolle spielt, so kommt man zur nächstliegenden Annahme zurück, dass auch hier Platon gemeint sei und dass speciell der Gorgias und der Staat Isokrates vorschwebe. Weiter hilft uns, dass Isokrates nicht unterlassen kann, sich zu rühmen, dass selbst jene Gegner dem Panegyrikos *χάρις* zuschreiben müssten. Die Stelle, auf welche er sich bezieht, steht im vierten Buche des Platonischen Staates. Der Zustand der Bürger, wenn die richtige Verfassung sich nicht halten liesse, wird von p. 425 an geschildert. Sie würden leben wie Kranke, welche von einer ungesunden Diät nicht ablassen wollten. *Καὶ μὴν οὗτοί γε χαριέντως διατελοῦσιν· ἰατρευόμενοι γὰρ οὐδὲν περαίνουσι, πλήν γε ποικιλώτερα καὶ μείζω ποιοῦσι τὰ νοσήματα*

καὶ ἀεὶ ἐλπίζοντες ἐάν τις φάρμακον συμβουλεύσῃ, ὑπὸ τούτου ἔσεσθαι ὑγιεῖς. — — Τί δέ; τόδε αὐτῶν οὐ χαρίεν, τὸ πάντων ἔχθιστον ἡγεῖσθαι τὸν τἀληθῆ λέγοντα, ὅτι πρὶν ἂν μεθύων καὶ ἐμπιμπλάμενος καὶ ἀφροδισιάζων καὶ ἀργῶν παύσηται, οὔτε φάρμακα οὔτε καύσεις οὔτε τομαὶ οὔτ᾽ αὖ ἐπῳδαὶ αὐτὸν οὐδὲ περίαπτα οὐδὲ ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδὲν ὀνήσει; — ἢ οὐ φαίνονταί σοι ταὐτὸν ἐργάζεσθαι τούτοις τῶν πόλεων, ὅσαι κακῶς πολιτευόμεναι προαγορεύουσι τοῖς πολίταις τὴν μὲν κατάστασιν τῆς πόλεως ὅλην μὴ κινεῖν, ὡς ἀποθανουμένους ὃς ἂν τοῦτο δρᾷ· ὃς δ᾽ ἂν σφᾶς οὕτω πολιτευομένους ἥδιστα θεραπεύῃ καὶ | χαρίζηται ὑποτρέχων καὶ προγιγνώσκων τὰς σφετέρας II *βουλήσεις καὶ ταύτας δεινὸς ᾖ ἀποπληροῦν, οὗτος ἄρα ἀγαθός τε ἔσται ἀνὴρ καὶ σοφὸς τὰ μεγάλα καὶ τιμήσεται ὑπὸ σφῶν; — — Τί δ᾽ αὖ τοὺς θέλοντας θεραπεύειν τὰς τοιαύτας πόλεις καὶ προθυμουμένους οὐκ ἄγασαι τῆς ἀνδρείας τε καὶ εὐχερείας; Ἔγωγ᾽, ἔφη, πλήν γ᾽ ὅσοι ἐξηπάτηνται ὑπ᾽ αὐτῶν καὶ οἴονται τῇ ἀληθείᾳ πολιτικοὶ εἶναι, ὅτι ἐπαινοῦνται ὑπὸ τῶν πολλῶν. Πῶς λέγεις; οὐ συγγιγνώσκεις, ἦν δ᾽ ἐγώ, τοῖς ἀνδράσιν; ἢ οἴει οἷόν τ᾽ εἶναι ἀνδρὶ μὴ ἐπισταμένῳ μετρεῖν, ἑτέρων τοιούτων πολλῶν λεγόντων ὅτι τετράπηχύς* (?) *ἐστιν, αὐτὸν ταῦτα μὴ ἡγεῖσθαι περὶ αὑτοῦ; — — Μὴ τοίνυν χαλέπαινε· καὶ γάρ πού εἰσι πάντων χαριέστατοι οἱ τοιοῦτοι, νομοθετοῦντές τε οἷα ἄρτι διήλθομεν καὶ ἐπανορθοῦντες ἀεὶ οἰόμενοί τι πέρας εὑρήσειν περὶ τὰ ἐν τοῖς συμβολαίοις κακουργήματα καὶ περὶ ἃ νῦν δὴ ἐγὼ ἔλεγον, ἀγνοοῦντες ὅτι τῷ ὄντι ὥσπερ ὕδραν τέμνουσιν.* Diese Worte stehen an bedeutsamer Stelle, am Schluss der Hypotypose der richtigen Verfassung. Sie sind im Zusammenhang nicht gerade unentbehrlich, werden also ihren eigenen Zweck haben. Dass es keine vernichtendere Kritik des Isokrateischen Panegyrikos geben könnte, als in diesen Worten enthalten ist, ist einleuchtend; dass Platon, wenn er den Panegyrikos kannte, sie schrieb, ohne ihn im Auge zu haben, im höchsten Grade unwahrscheinlich; dass sie speciell gegen den Panegyrikos giengen, wird durch das Zeugniss des Isokrates in der Antidosis bewiesen. Es spricht allerdings für die Genügsamkeit des Isokrates, wenn er sich dieser Anerkennung seiner *χάρις* von Seiten Platons rühmt; aber eine andere war von Platon überhaupt nicht zu haben. Die Kritik ist in Platons vornehmer, besonders verletzenden Art gehalten; mit einer Hand-

bewegung ist der vielgerühmte Panegyrikos, der seinem Verfasser den Ruf eines *σοφὸς τὰ μεγάλα* eingetragen hat, in das Gebiet der *κολακεία* verwiesen, der gute Rath der Eintracht und des Barbarenkrieges erscheint als Medicin, die für einen Kranken, der seine Diät nicht mässigen will, nutzlos ist; der Beifall dieses Volkes ist das beschämendste, was es gibt; denn nichts kann es weniger vertragen, als die Wahrheit. Da ist es denn kein Wunder, wenn der der Mathematik unkundige Rhetor von dem gleichgestimmten, sich geschmeichelt fühlenden Pöbel sich einreden lässt, er sei vier (?) Ellen hoch. — Um der Wucht dieser Kritik zu entgehen, muss Isokrates den Panegyrikos aufgeben und aus einer andern Rede den Nachweis zu erbringen suchen, dass auch er der sittlichen Entrüstung und Mahnrede fähig sei. Trotz aller Prahlereien merkt man, wie tief der Hieb gesessen hat.

Wenn nun Isokrates jene Stelle des vierten Buches mit Recht auf sich bezog, so muss er nothwendig eine verwandte und besonders wichtige Stelle des sechsten Buches ebenso verstanden haben. Nachdem p. 492 ausgeführt worden war, der eigentliche Sophist, welcher die Jugend verderbe durch unmässiges und unvernünftiges Loben und Tadeln, sei der Demos selbst, und dass auch eine philosophisch beanlagte Natur nur durch göttliche
12 Gnade vor | diesen schädlichen Einflüssen bewahrt bleibe, heisst es p. 493 a: *Ἔτι τοίνυν σοι, ἦν δ᾽ ἐγώ, πρὸς τούτοις καὶ τόδε δοξάτω. Τὸ ποῖον; Ἕκαστος τῶν μισθαρνούντων ἰδιωτῶν, οὓς δὴ οὗτοι σοφιστὰς καλοῦσι καὶ ἀντιτέχνους ἡγοῦνται, μὴ ἄλλα παιδεύειν ἢ ταῦτα τὰ τῶν πολλῶν δόγματα, ἃ δοξάζουσιν ὅταν ἀθροισθῶσι, καὶ σοφίαν ταύτην καλεῖν, οἷόνπερ ἂν εἰ θρέμματος μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ τρεφομένου τὰς ὀργάς τις καὶ ἐπιθυμίας κατεμάνθανεν, ὅπῃ τε προσελθεῖν χρὴ καὶ ὅπῃ ἅψασθαι αὐτοῦ, καὶ ὁπότε χαλεπώτατον ἢ πρᾳότατον καὶ ἐκ τίνων γίγνεται, καὶ φωνὰς δὴ ἐφ᾽ οἷς ἑκάστας εἴωθε φθέγγεσθαι καὶ οἵας αὖ ἄλλου φθεγγομένου ἡμεροῦταί τε καὶ ἀγριαίνει, καταμαθὼν δὲ ταῦτα πάντα ξυνουσίᾳ καὶ χρόνου τριβῇ σοφίαν τε καλέσειεν καὶ ὡς τέχνην συστησάμενος ἐπὶ διδασκαλίαν τρέποιτο, μηδὲν εἰδὼς τῆς ἀληθείας τούτων τῶν δογμάτων καὶ ἐπιθυμιῶν, ὅ τι καλὸν ἢ αἰσχρὸν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, ὀνομάζοι δὲ πάντα ταῦτα ἐπὶ ταῖς τοῦ μεγάλου ζῴου δόξαις, οἷς μὲν χαίροι ἐκεῖνο ἀγαθὰ καλῶν, οἷς δὲ ἄχθοιτο κακά, ἄλλον δὲ μηδένα ἔχοι λόγον περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ τἀναγκαῖα δίκαια καλοῖ καὶ καλά, τὴν δὲ τοῦ ἀναγκαίου καὶ ἀγαθοῦ φύσιν, ὅσον διαφέρει τῷ ὄντι, μήτε ἑωρακὼς*

εἴη μήτε ἄλλῳ δυνατὸς δεῖξαι· τοιοῦτος δὴ ὢν πρὸς Διὸς οὐκ ἄτοπος ἂν σοι δοκεῖ εἶναι παιδευτής; Die Gemeinsamkeit der Tendenz dieser Stelle und der des vierten Buches liegt auf der Hand, ebenso, dass ein ganz bestimmter Erzieher gemeint ist; alle einzelnen Angaben passen vortrefflich auf Isokrates, vornehmlich wieder auf den Panegyrikos. Dass Isokrates die nicht zu überbietende Schilderung seines Treibens verstand, geht daraus hervor, dass er von hier die Einkleidung seiner Antidosis, die Anklage auf διαφθορὰ τῶν νέων entlehnt hat, wenn auch Platon p. 292a ausdrücklich hervorhebt, dass der Pöbel der hauptsächliche Jugendverderber ist und die ἰδιωτικοὶ σοφισταί nur als Propheten der Pöbelmeinung in Betracht kommen. Nimmt man zu diesen beiden Kraftstellen über die rhetorische Erziehung noch die von Carl Reinhardt De Isocratis aemulis, p. 34ff. zusammengestellten Beziehungen und die von Teichmüller[1]) nachgewiesene schneidende Kritik der Helena hinzu[2]), so ist verständlich, dass Isokrates durch dieses gewaltige Werk vornehmlich sein Ansehen untergraben glaubte und sich hauptsächlich gegen dieses in der Antidosis wandte. Die specielle Entgegnung auf die zuletzt behandelte Stelle des Staates findet sich Antidosis § 84: ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν ἐπὶ τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην προσποιουμένων προτρέπειν ἡμεῖς ἂν ἀληθέστεροι καὶ χρησιμώτεροι φανεῖμεν ὄντες. οἱ μὲν γὰρ παρακαλοῦσιν ἐπὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν φρόνησιν τὴν ὑπὸ τῶν ἄλλων μὲν ἀγνοουμένην, ἐγὼ δὲ ἐπὶ τὴν ὑπὸ πάντων ὁμολογουμένην, freilich eine Antwort, welche vor Platon keine Gnade gefunden haben würde.[3])

Bei so vielen Anzeichen in der Antidosis selbst, dass sich Isokrates speciell durch den Platonischen Staat getroffen gefühlt hat, bedarf die Annahme Reinhardts a. a. O. S. 38, dass | im Staat III, 410b die Antidosis § 181 vorausgesetzt werde, nur kurzer Widerlegung. Der Fall ist analog denen, in welchen Isokrates den Gorgias ignoriert. Es wird eine der sophistischen Erziehungslehre bereits übliche Distinction gewesen sein, dass die Gymnastik der Ausbildung des Leibes, die Musik der der Seele diene; Platon im Staate neuert, indem er beides auf die Seele bezogen wissen will; 13

1) Literarische Fehden, I, S. 113.

2) de rep. II p. 380b, 381c, IX p. 586a—c.

3) Dass die Stelle gegen Platon gerichtet ist, hat schon Reinhardt a. a. O. S. 32 gesehen.

Isokrates bleibt ruhig bei der alten populären Ansicht, ohne von Platons Paradoxie Notiz zu nehmen.

Interessant ist nun, wie Isokrates sich gegen die Platonischen Angriffe vertheidigt. Schon die Auswahl der Schriften, aus denen er vorlesen lässt, ist keineswegs zufällig. Dass er die Gerichtsreden verleugnet, kann nicht Wunder nehmen; er sah ja auf jene Beschäftigung längst mit Verachtung herab und empfand es besonders schmerzlich, dass Platon von seinem Berufswechsel keine Notiz nahm, weil er von seinem höheren Standpunkte aus einen wesentlichen Unterschied zwischen dieser und der vorigen Beschäftigung nicht anerkennen konnte. Aber auch seine andern Reden gibt Isokrates zum Theil preis. Die Mahnung an das schöne Enkomion der attischen Vorzeit mag er als geschickter Anwalt der eigenen Sache dem Publikum nicht schenken, zugleich aber erinnert er sich der mehr als kühlen Aufnahme, welche der Panegyrikos bei Platon gefunden hatte, und fürchtet die Folgen dieser Kritik; desshalb will er zeigen, dass er auch Busse predigen kann, und greift daher zum Symmachikos. Ob er sich ohne Platons Vorgang und ohne Platons Kritik jemals zu dieser sittlichen Entrüstung aufgeschwungen haben würde, verschweigt er wohlweislich. Wahrscheinlich hatte er sich nicht wenig gewundert, als der Staat mit seinen herben Wahrheiten bald berühmter war als der honigsüsse Panegyrikos, und hatte daraus die Lehre gezogen: Das musst du nächstens auch einmal versuchen. Vom Symmachikos geht er zu der Rede an Nikokles über, um zu zeigen, *ὅτι πάντες οἱ λόγοι πρὸς ἀρετὴν καὶ δικαιοσύνην συντείνουσιν* (§ 67). Das ist doch von der Helena und vom Busiris recht zweifelhaft. Und gerade von der Helena hatte Platon das Gegentheil in den stärksten Ausdrücken allen kenntlich behauptet. Auf die Kritik des Panegyrikos spielt Isokrates an, weil er sie durch den Symmachikos niederschlagen zu können meint; die Kritik der Helena übergeht er mit Stillschweigen, da er ihr nichts entgegenzusetzen hat; er hätte höchstens sich auf die allgemeine Freiheit, deren sich solche epideiktischen Paignia erfreuten, hinweisen können; aber das passte wenig zu der angenommenen Märtyrerrolle und hätte wenigstens hypothetisch die Anklage auf Verderben der Jugend nicht ganz unberechtigt erscheinen lassen. Isokrates zieht es daher vor, von der Helena zu schweigen, er schweigt auch vom Busiris und vom Euagoras; von den drei kyprischen Reden erwähnt er mit richtigem Takt

die väterlich-weise Ermahnungsrede an Nikokles, um zu zeigen, wie Männerstolz vor Königsthronen besteht; der Nikokles oder der Euagoras hätte die von dem Fürsten eingestandenermaassen erhaltenen Geschenke schon in etwas anderem Lichte erscheinen lassen. | Dass er zum Schluss auf seine Programmrede mit ihren 14 verhältnissmässig einfachen Versprechungen zurückkommt, ist sehr geschickt, weil so zum Schluss noch einmal das Bild eines scheinbar consequenten, dem Dienste der Tugend geweihten Lebenslaufes aufgerollt wird; geschickt ist auch, dass die Einleitung mit ihrer lästigen und anmaasslichen Polemik fortgelassen wird.

Nachdem wir durch Isokrates' eigene Angaben über sein Verhältniss zu Platon in der Antidosis einen festen Boden gewonnen haben, wird es sich empfehlen, den Kreis der Umschau zu erweitern und die zeitlich nahestehenden Schriften des Rhetors, die Friedensrede und den Areopagitikos, auf ihr Verhältniss zu Platon zu untersuchen. Da es sich in allen drei Reden um die Stellung des Verfassers zum Demos von Athen handelt, kommt von Platonischen Schriften wieder vornehmlich der Gorgias und der Staat in Betracht. Dass der Gorgias allen drei Reden vorangeht, wird von keiner Seite bestritten. Dass die Publication des Staates nach der Friedensrede erfolgt sei, ist von vornherein höchst unwahrscheinlich. Es würde dann unerklärt bleiben, warum Platon sich im Staat durchweg mit frühen Schriften des Isokrates, dem Panegyrikos und der Helena beschäftigt, die Art der Polemik würde nach der Friedensrede weniger passend und so illoyal gewesen sein, dass Isokrates sich in der Antidosis darüber bitterer beschwert haben würde. Es wird sich später aus ganz unabhängigen Gründen zeigen, dass der Platonische Staat erhebliche Zeit vor der Friedensrede veröffentlicht worden ist. Das Gegentheil, dass der Areopagitikos einen terminus post quem für den Staat abgebe, ist von Carl Reinhardt behauptet[1]) und von Christ wenigstens hypothetisch zugelassen worden[2]). Reinhardt bezieht nämlich auf den Areopagitikos Staat VI p. 498 d: *οὐ γὰρ πώποτε εἶδον γενόμενον τὸ νῦν λεγόμενον, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τοιαῦτ' ἄττα ῥήματα ἐξεπίτηδες ἀλλήλοις ὡμοιωμένα, ἀλλ' οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ὥσπερ νῦν ξυμπεσόντα. ἄνδρα δὲ ἀρετῇ παρισωμένον καὶ ὡμοιωμένον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τελέως ἔργῳ*

1) De Isocratis aemulis p. 39.

2) Geschichte der griechischen Litteratur, S. 387 f.²

τε καὶ λόγῳ δυναστεύοντα ἐν πόλει ἑτέρᾳ τοιαύτῃ οὐπώποτε ἑωράκασιν οὔτε ἕνα οὔτε πλείους. Dass diese Stelle gegen einen Gorgianer, somit höchst wahrscheinlich gegen Isokrates gerichtet ist, ist unbedenklich zuzugeben [1]; aber auf den Areopagitikos fehlt jeder specielle Bezug. Die bezeichnenden Ausdrücke sind der rhetorischen Technik entnommen; dass unter *τοιαῦτ' ἄττα ῥήματα* ein Staatsideal gemeint sei, wird mit keiner Sylbe angedeutet; an sich passen diese Worte viel besser auf den jahrelang gefeilten Panegyrikos als auf den Areopagitikos. Es steht also der Annahme nichts im Wege,
15 dass die drei Isokrateischen | Reden aus den fünfziger Jahren den Platonischen Staat voraussetzen. Von der Antidosis steht dies ganz fest, und für die beiden andern Reden wird diese Annahme durch eine einigermassen eingehende Analyse nur bestätigt.

Isokrates führt in der Antidosis §§ 81 ff. aus, wie viel schwieriger zu seiner Zeit die Stellung des *λογοποιός* als die des Gesetzgebers, des *νομοθέτης* sei; denn da von den Gesetzen die ältesten, von den Reden die neuesten am meisten geehrt würden, erfordere es viel mehr Verstand, ansprechende *λόγοι* neu zu erfinden, als alte *νόμοι* aufzuwärmen: *οὐδὲν γὰρ αὐτοὺς* (sc. *τοὺς νομοθέτας*) *δεῖ ζητεῖν ἑτέρους, ἀλλὰ τοὺς παρὰ τοῖς ἄλλοις εὐδοκιμοῦντας πειραθῆναι συναγαγεῖν, ὃ ῥαδίως ὅστις ἂν οὖν βουληθεὶς ποιήσειε.* Dass diese Stelle ihre Spitze gegen den Platonischen Staat richtet, erhellt schon aus der Aristotelischen Replik am Schluss der Nikomachischen Ethik und durch seine und Theophrasts politischen Arbeiten. [2] Isokrates spricht hier also einer Ideal-Gesetzgebung, wie sie in Platons Staat vorlag, jeden Werth ab, weil nach seiner Meinung alle guten Gesetze längst in grauer Vorzeit gegeben waren. Er verräth im Philippos § 12 auch den Grund seiner Geringschätzung idealer Gesetzvorschläge, nämlich die Aussichtslosigkeit der Durchführung; es stehe diese Beschäftigung auf einer Stufe mit *ταῖς πανηγύρεσιν ἐνοχλεῖν καὶ πρὸς ἅπαντας λέγειν τοὺς συντρέχοντας* (wobei er natürlich seinen Panegyrikos ausnimmt, der ja als Paradigma für die Schüler dauernden Werth behielt, wenn ihn auch Platon als ein Product der gemeinsten

---

1) Speciell gegen diese Stelle scheint zu gehen Antidosis § 62: *πολὺ μέντοι χρησιμωτέρους εἶναι τῶν λόγων καὶ κρείττους τοὺς ἐπιπλήττοντας τοῖς νῦν ἁμαρτανομένοις,* womit wir wieder das Zeugniss des Isokrates besässen, dass die Polemik des Staates vornehmlich dem Panegyrikos galt.

2) Vgl. Spengel comment. ad Aristot. art. rhet. p. 48 und meine Ausführungen Rhein. Mus. XLII, S. 179.

Demagogik behandelt). Wie sich freilich Isokrates denkt, dass ein Volk, das für die Platonischen Reformpläne taub ist, durch Aufwärmen der guten alten Gesetze könne gebessert werden, verräth er nicht, aber er scheint es doch gedacht zu haben. Der Areopagitikos ist wenigstens nichts anderes als ein Versuch, in dieser Weise gesetzgeberisch zu wirken, also nach Isokrates ein nützlicheres und aussichtsvolleres Unternehmen als der Platonische Staat. Aber er setzt den Platonischen Staat durchaus voraus. Er ist, wie die Friedensrede, ein misslungener Versuch, das sittliche Pathos Platons zu erreichen, ohne die Gefühle des Pöbels, der die Liturgieen auferlegt, zu verletzen, und Ursache der geänderten Tonart ist die vernichtende Kritik, welche Platon am Panegyrikos geübt hatte. Der Humor dabei ist, dass Isokrates bei diesem Lavieren zwischen Platon und dem Demos von dem imponierenden Eindruck seines gewaltigen Gegners nicht loskommt. Platon hatte im Staat VIII p. 560 d e ausgeführt, wie sich im Kopfe des *δημοκρατικὸς ἀνήρ* alle Begriffe verkehren [1]), die *αἰδώς* nennt er *ἠλιθιότης*, die *σωφροσύνη ἀνανδρία*, die *μετριότης* wird zur *ἀγροικία*, Sparsamkeit zur *ἀνελευθερία* gestempelt, *ὕβρις* wird *εὐπαιδευσία* genannt, *ἀναρχία ἐλευθερία, ἀσωτία μεγαλοπρέπεια, ἀναίδεια ἀνδρεία.* Das hat Isokrates eingeleuchtet, und getreu seinem einen Hauptgrundsatz, dass es nicht darauf ankomme, immer etwas anderes als die Vorgänger zu sagen, | sondern nur es besser zu sagen, schreibt er Areop. § 20: 16 *οἱ κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν χρόνον τὴν πόλιν διοικοῦντες κατεστήσαντο πολιτείαν ..... οὐδ᾽ ἣ τοῦτον τὸν τρόπον ἐπαίδευε τοὺς πολίτας ὥσθ᾽ ἡγεῖσθαι τὴν μὲν ἀκολασίαν δημοκρατίαν, τὴν δὲ παρανομίαν ἐλευθερίαν, τὴν δὲ παῤῥησίαν ἰσονομίαν, τὴν δ᾽ ἐξουσίαν τοῦ ταῦτα* (l. *πάντα*) *ποιεῖν εὐδαιμονίαν* [2]). Dieser Gedanke leuchtete ihm sogar ausnehmend ein. Er bringt ihn noch zweimal vor, und zwar mit persönlicher Spitze gegen Platon, der ihn erst auf den verderbten Sprachgebrauch aufmerksam gemacht hat, Areop. 49: *καὶ τοὺς εὐτραπέλους δὲ καὶ τοὺς σκώπτειν δυναμένους, οὓς νῦν εὐφυεῖς προσαγορεύουσιν, ἐκεῖνοι δυστυχεῖς* (l. *δυσχερεῖς*) *ἐνόμιζον* und in der Antidosis § 283: *ἔνιοι* gebrauchen die *ὀνόματα οὐ κατὰ φύσιν, τοὺς μὲν γὰρ βωμολοχευομένους καὶ σκώπτειν καὶ*

---

1) [Randbemerk. des Vf.: nach Thuc. III 82.]

2) Vgl. noch Panathenaikos § 131: *κατεστήσαντο γὰρ δημοκρατίαν οὐ τὴν εἰκῇ πολιτευομένην καὶ νομίζουσαν τὴν μὲν ἀκολασίαν ἐλευθερίαν εἶναι, τὴν δὲ ἐξουσίαν ὅ τι βούλεταί τις ποιεῖν εὐδαιμονίαν κ. τ. λ.*

μιμεῖσθαι δυναμένους εὐφυεῖς καλοῦσι, προσῆκον τῆς προσηγορίας ταύτης τυγχάνειν τοὺς ἄριστα πρὸς ἀρετὴν πεφυκότας. Dies geht doch schwerlich auf nachahmende Künstler im Allgemeinen, sondern auf den polemischen *λόγος Σωκρατικός,* speciell vielleicht den grösseren Hippias. *τοὺς δὲ τῶν μὲν ἀναγκαίων ἀμελοῦντας, τὰς δὲ τῶν παλαιῶν σοφιστῶν τερατολογίας ἀγαπῶντας φιλοσοφεῖν φασιν, ἀλλ' οὐ τοὺς τὰ τοιαῦτα μανθάνοντας καὶ μελετῶντας, ἐξ ὧν καὶ τὸν ἴδιον οἶκον καὶ τὰ κοινὰ τὰ τῆς πόλεως καλῶς διοικήσουσιν, ὧνπερ ἕνεκα καὶ πονητέον καὶ φιλοσοφητέον καὶ πάντα πρακτέον ἐστίν. ἀφ' ὧν ὑμεῖς πολὺν ἤδη χρόνον ἀπελαύνετε τοὺς νεωτέρους, ἀποδεχόμενοι τοὺς λόγους τῶν διαβαλλόντων τὴν τοιαύτην παιδείαν.* Hier kommt der ganze Groll gegen Platon voll zum Ausdruck, der ihn nicht nur in der öffentlichen Meinung in den Hintergrund drängt und durchsetzt, dass er allein Philosoph genannt wird, sondern ihm auch schon geraume Zeit die Schüler entzieht: das wehmüthige Doppelmotiv der Antidosis: „mein Nachruhm, meine Dukaten!" Unter diesen Umständen darf es auch nicht Wunder nehmen, wenn der richtigste Gedanke des Areopagitikos, § 41, aus Platon stammt: *δεῖν δὲ τοὺς ὀρθῶς πολιτευομένους οὐ τὰς στοὰς ἐμπιμπλάναι γραμμάτων ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς ἔχειν τὸ δίκαιον· οὐ γὰρ τοῖς ψηφίσμασιν ἀλλὰ τοῖς ἤθεσι καλῶς οἰκεῖσθαι τὰς πόλεις, καὶ τοὺς μὲν κακῶς τεθραμμένους, καὶ τοὺς ἀκριβῶς τῶν νόμων ἀναγεγραμμένους τολμήσειν παραβαίνειν, τοὺς δὲ καλῶς πεπαιδευμένους καὶ τοῖς ἁπλῶς κειμένοις ἐθελήσειν ἐμμένειν.* Das Platonische Vorbild dieser Stelle findet sich Staat IV, p. 425. Sollte sich hier noch ein Vertreter der Annahme finden, Platon habe an jener Stelle den Areopagitikos geplündert, um unmittelbar darauf den längst veralteten Panegyrikos einer schonungslosen Kritik zu unterziehen, so wird ihn §§ 57 ff. des Areopagitikos überzeugen. Isokrates erzählt hier, wie seine Freunde ihn gewarnt hätten vor der Veröffentlichung, weil sie die Verwirklichung seiner Pläne für aussichtslos hielten: *εἶναι δ' ἔφασαν ἐμοὶ καὶ κίνδυνον μὴ τὰ βέλτιστα συμβουλεύων μισόδημος εἶναι δόξω καὶ τὴν πόλιν ζητεῖν εἰς ὀλιγαρχίαν ἐμβαλεῖν.* 58. *'Εγὼ δὲ εἰ μὲν περὶ πραγμάτων ἀγνοουμένων καὶ μὴ κοινῶν τοὺς λόγους ἐποιούμην καὶ περὶ τούτων ἐκέλευον ὑμᾶς ἑλέσθαι* | 17 *συνέδρους ἢ συγγραφέας, δι' ὧν ὁ δῆμος κατελύθη τὸ πρότερον, εἰκότως ἂν εἶχον ταύτην τὴν αἰτίαν. νῦν δὲ οὐδὲν εἴρηκα τοιοῦτον ἀλλὰ διείλεγμαι περὶ διοικήσεως οὐκ ἀποκεκρυμμένης ἀλλὰ φανερᾶς, ἣν πάντες ἴστε καὶ πατρίαν ἡμῖν οὖσαν καὶ πλείστων ἀγαθῶν καὶ τῇ πόλει καὶ τοῖς ἄλλοις Ἕλλησιν ἀξίαν γεγενημένην κ. τ. λ.* Was Isokrates Antid. 83 der

Idealgesetzgebung Platons gegenüber als nützlicher hingestellt hatte, das rühmt er sich hier gethan zu haben; er hat die guten, altbewährten, allbekannten Gesetze wieder hervorgesucht und ihre Wiedereinführung empfohlen; er glaubt dadurch den Vorwurf vermieden zu haben, den man mit Recht dem machen würde, der noch nicht erprobte Vorschläge der Änderung der bestehenden Demokratie machen würde, den Vorwurf, dass er *μισόδημος* und *ὀλιγαρχικός* sei. Dieser Absicht der Differenzierung zwischen seinem und Platons Bestreben dient dann auch die ganze folgende Episode von § 62—70, wo er beim Vergleich der Demokratie mit der oligarchischen Zwingherrschaft der Dreissig in solches Feuer für die Demokratie geräth, dass er sich § 71 in Erinnerung rufen muss, dass er zur Abschaffung eben jener Demokratie rathen wollte. Diese Denunciation Platons ist nicht ungeschickt; nahe Verwandte von ihm waren bei der Tyrannis der Dreissig betheiligt gewesen, welche er, wie der Charmides zeigte, keineswegs gesonnen war, zu verleugnen. Dies Bedürfniss, zwischen sich und Platon, dem er doch das wesentlichste entlehnt, zu unterscheiden, tritt auch in der Friedensrede § 72 hervor: *ἀνάγκη δὲ τοὺς νουθετοῦντας καὶ τοὺς κατηγοροῦντας τοῖς μὲν λόγοις χρῆσθαι παραπλησίοις, τὰς δὲ διανοίας ἔχειν ἀλλήλαις ὡς οἷόν τ' ἐναντιωτάτας. ὥστε περὶ τῶν ταὐτὰ λεγόντων οὐκ ἀεὶ προσήκει τὴν αὐτὴν ὑμᾶς γνώμην ἔχειν ἀλλὰ τοὺς μὲν ἐπὶ βλάβῃ λοιδοροῦντας μισεῖν ὡς κακόνους ὄντας τῇ πόλει, τοὺς δ' ἐπ' ὠφελείᾳ νουθετοῦντας ἐπαινεῖν καὶ βελτίστους τῶν πολιτῶν νομίζειν κ. τ. λ.* Es kann wohl kein naiveres Eingeständniss der Abhängigkeit von Platon geben, als diese Stelle, und braucht kaum ausgeführt zu werden, wie nahe Friedensrede und Areopagitikos zusammengehören. In der Friedensrede hat sich Isokrates die von Platon am Panegyrikos geübte Kritik gründlich zu Herzen genommen. § 3: *καὶ γὰρ τὸν ἄλλον χρόνον εἰώθατε πάντας τοὺς ἄλλους ἐκβάλλειν πλὴν τοὺς συναγορεύοντας ταῖς ὑμετέραις ἐπιθυμίαις,* § 9: *οὐκ ἐθέλετ' ἀκούειν πλὴν τῶν πρὸς ἡδονὴν δημηγορούντων,* eben dieses hatte ihm ja Platon im Staate vorgeworfen. § 31: *Εἰς τοῦτο γάρ τινες ἀνοίας ἐληλύθασιν, ὥσθ' ὑπειλήφασιν τὴν μὲν ἀδικίαν ἐπονείδιστον μὲν εἶναι, κερδαλέαν δὲ καὶ πρὸς τὸν βίον τὸν καθ' ἡμέραν συμφέρουσαν, τὴν δὲ δικαιοσύνην εὐδόκιμον μέν, ἀλυσιτελῆ δὲ καὶ μᾶλλον δυναμένην τοὺς ἄλλους ὠφελεῖν ἢ τοὺς ἔχοντας αὐτήν, κακῶς εἰδότες, ὡς οὔτε πρὸς χρηματισμὸν οὔτε πρὸς δόξαν οὔτε πρὸς ἃ δεῖ πράττειν οὔθ' ὅλως πρὸς εὐδαιμονίαν οὐδὲν ἂν συμβάλοιτο τηλικαύτην δύναμιν, ὅσηνπερ ἀρετὴ καὶ*

τὰ μέρη αὐτῆς. Ungefähr sagt das Platon auch, nur mit ein wenig andern Worten. Ergötzlich ist, dass der Ausdruck ἀρετὴ καὶ τὰ μέρη αὐτῆς ein leises Misstrauen des Isokrates verräth, ob er seine Vorbilder Gorgias und Staat richtig verstanden hat. § 39: ὑμᾶς δὲ χρὴ πρῶτον μὲν τοῦτο γιγνώσκειν, ὅτι τῶν μὲν περὶ τὸ σῶμα νοσημάτων πολλαὶ θε-
18 ραπεῖαι καὶ παντοδαπαὶ | τοῖς ἰατροῖς εὕρηνται, ταῖς δὲ ψυχαῖς ταῖς ἀγνοούσαις καὶ γεμούσαις πονηρῶν ἐπιθυμιῶν οὐδέν ἐστιν ἄλλο φάρμακον πλὴν λόγος ὁ τολμῶν τοῖς ἁμαρτανομένοις ἐπιπλήττειν, 40: ἔπειθ' ὅτι καταγέλαστόν ἐστι τὰς μὲν καύσεις καὶ τὰς τομὰς τῶν ἰατρῶν ὑπομένειν, ἵνα πλειόνων ἀλγηδόνων ἀπαλλαγῶμεν, τοὺς δὲ λόγους ἀποδοκιμάζειν, πρὶν εἰδέναι σαφῶς, εἰ τοιαύτην ἔχουσι τὴν δύναμιν, ὥστ' ὠφελῆσαι τοὺς ἀκούοντας. Hierneben halte man die oben ausgeschriebene Stelle aus dem vierten Buche des Staates, von der Isokrates in der Antidosis bezeugt, dass sie gegen den Panegyrikos gerichtet war, um sich zu überzeugen, dass die Friedensrede nicht ohne Rücksicht auf den Staat geschrieben sein kann. Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, dass § 109 ein Gemeinplatz, den Isokrates schon ad Nicocl. § 45 aus Gorgias p. 464 d entlehnt hatte, wiederholt wird.

Die Verfolgung der Fingerzeige, welche Isokrates über sein Verhältniss zu Platon in der Antidosis gegeben hat, durch die beiden nächst vorangehenden Reden gewährt ein einheitliches Bild von dieser Trilogie, so verschieden im Ton auch ihre einzelnen Stücke gehalten sind. Zunächst werden die zahlreichen Berücksichtigungen Platons unser Urtheil über den Zweck der Veröffentlichung dieser Reden nicht unbedeutend modificieren. Wohl war Isokrates durch wiederholte Liturgieen materiell geschädigt worden und hatte ein Interesse daran, den Athenern eine allzu hohe Meinung von seinen Vermögensverhältnissen zu benehmen; es mochte ihm auch wichtig sein, dass der Friede zu Stande kam; aber wenn diese Anlässe allein massgebend gewesen wären, so würde der Symmachikos höchst unzweckmässig und der umständliche Apparat der weinerlichen Antidosis ganz unerklärlich sein. Dass Isokrates die Jugend verderbe, wird kein Sykophant behauptet haben, schon weil diese Anklage damals nicht mehr gezogen haben würde, sondern nur, dass er genug Geld verdiene, um ab und zu gehörig herangezogen zu werden. Nun sagt er in der Antidosis aber selbst wiederholt, dass seine Verleumder und Neider ihn bei dem Volke in schlechten Ruf gebracht haben; aber er verräth auch, dass sie ihm schon seit geraumer Zeit die Jünglinge abspänstig machen.

Nur unter diesem Gesichtspunkt, der Rücksicht auf die Schule, wird man die drei Reden richtig verstehen. Die Reden sind nicht in erster Linie ein Appell an den Demos, sondern an wohlhabende Väter von gemässigt demokratischer Gesinnung. Diesen gegenüber hält Isokrates es für nöthig nachzuweisen, dass er die Jugend nicht verderbe, sondern von allen vorhandenen Lehrern noch am meisten fördere. Für diesen Zweck ist die Antidosis praktisch angelegt, so abgeschmackt die Fiction ist, als habe der Redner das Schicksal des Sokrates zu fürchten. Was ihm am meisten Abbruch gethan hat, sagt er selbst: es ist der Ruhm Platons und der Studien in der Akademie, und nicht zum mindesten die zermalmende Kritik, die Platon im Staate an seinem sophistischen, selbstgefälligen Treiben geübt hat. Nur um dieser Kritik die Spitze abzubrechen, kann der Symmachikos geschrieben sein. Dass mit herben Vorwürfen auf den Demos kein Eindruck zu machen war, wusste Isokrates jedenfalls; es galt vielmehr, bei gemässigt Denkenden den Eindruck zu verwischen, den der Platonische Vorwurf gemacht hatte: er rede diesem unsinnigen Demos nur nach dem Munde, er verlange nicht, dass der unvernünftige Kranke seine Diät ändere, sondern gebe ihm, was er verlange und was das Fieber schlimmer mache. Mit Bezug auf diesen Vorwurf ist der Symmachikos geschrieben; Isokrates sucht sich als Arzt der kranken Demokratie hinzustellen, er sucht zu beweisen, dass auch er edler, sittlicher Entrüstung fähig ist. Es ist Isokrates gelungen, den Eindruck hervorzubringen, dass in jener Rede einzelne Parthieen nicht ohne grosse Kraft der Gedanken und des Ausdrucks ausgeführt sind[1]; aber nach der Originalität dieser Gedanken darf man bei dieser Anerkennung nicht fragen.

Auch der Areopagitikos ist nicht an das athenische Volk gerichtet. Auch hier erreicht Isokrates den Eindruck, die Rede enthalte eine Fülle weiser politischer Maximen in ansprechender Form[2]. Die Form ist — Isokrateisch, aber was an Gedanken gut ist, stammt von Platon. Da der Friede geschlossen ist, können mildere Saiten aufgezogen werden; das grosse Thier bekommt wieder einige Töne zu hören, über die es sich freut, vom Ruhm seiner weisen Vorfahren; aber Isokrates hütet sich, in den Ton

---

1) Blass, Attische Beredtsamkeit, II. S. 304².

2) Blass, a. a. O. S. 307f.².

des Panegyrikos zurückzufallen; die Glorie des Weltverbesserers kann er nicht missen, er ist aber δημοτικώτερος als der andere Weltverbesserer, der ihm so viel Abbruch gethan hat; es ist gar nicht nöthig, gefährliche oligarchische Hirngespinste in Thatsachen umzusetzen; eine Rückkehr zu der guten, alten, väterlichen Demokratie genügt vollkommen. Wie sich freilich Isokrates den alten Areopag ohne die alten Areopagiten gedacht hat, hat er nicht verrathen. Es ist begreiflich, dass die frostige Moralpredigt wenig Furore machte. Wenigstens zeigt die Stimmung der Antidosis eine krankhafte Depression. Die unerquickliche Mischung von Selbstbewusstsein und Kleinmuth, die ewigen Übergänge vom Prahlen zum Jammern, vom Jammern zum Schmähen, vom Schmähen zum Schmeicheln sind rein pathologische Erscheinungen; aber sie gewähren einen tiefen Einblick darein, was Platon für Isokrates zu bedeuten hatte. Er war das Verhängniss seines Lebens gewesen. Mit zweiundachtzig Jahren blickt Isokrates zurück auf eine vierzigjährige Thätigkeit unermüdlichen Fleisses und namhafter Erfolge, sein Name hat panhellenischen Klang; nahezu hundert Schüler tragen ihn nach allen Richtungen der civilisierten Welt, seine Schule bildet für Athen einen Ruhmestitel; wir glauben ihm gern, dass er stets das Beste gewollt hat, dass sein Lebenswandel musterhaft war, dass seine Schüler das Honorar gern zahlten und nicht ohne Bewegung von ihm Abschied nahmen. Und doch kann sich niemand, der die Antidosis liest, dem Eindruck entziehen, dass er vor einem halb verlorenen Leben 20 | steht. Neid und Verleumdung, klagt Isokrates, haben ihn um den Preis der Tugend betrogen, haben seinen guten Namen untergraben, die jungen Leute von seiner Schule abgezogen. In Wahrheit hat Neid das Leben des Isokrates vergiftet, aber nicht fremder. Dass er nicht vermochte zu bewundern, wo er nicht wetteifern konnte, dass er für die Grösse seines Gegners kein Verständniss hatte, dass er ihn im engen Bezirk seines τεχνίον, das er für Philosophie hielt, meinte jedesmal recensieren und überbieten zu müssen, war der Fluch seines Lebens. Dass er dies nicht vermocht hat, ist das traurige Eingeständniss der Antidosis, trotz aller Prahlereien; aber von den Gründen hat Isokrates noch jetzt keine Ahnung, er vermag nicht Geister zu unterscheiden. Wohl waren die Streiche der Platonischen Polemik seit der Sophistenrede schwer und dicht gefallen; aber wie verschieden ist diese Polemik

von der des Isokrates! Es braucht nicht geleugnet zu werden, dass Platons Polemik hart und einseitig, ja, da wo er seinen überlegenen Spott und sein dramatisches Genie spielen lässt, grausam ist; er kann als echter Dogmatiker neben der ihm bekannten Wahrheit nichts gelten lassen; aber wie sitzt diese Polemik fest im System, wie geht sie überall auf den Kern der Sache! Und was den Platonischen Invectiven den Erfolg sichert, ist, dass sie bei aller Bitterkeit doch nicht persönlich sind, dass sie stets von echter sittlicher Entrüstung getragen sind und nothwendig im Dienst der grossen Sache. Platon hätte den fleissigen, mässig begabten Rhetor wohl gern in Ruhe gelassen, wenn ihm die Menge nicht Beifall geklatscht hätte, wenn er nicht Schüler wie Theopomp an sich gezogen hätte. Da es ihm aber Ernst war um seinen Erzieherberuf, konnte er eine banausische Scheinweisheit, die sich als *παιδεία* brüstete, nicht unbekämpft lassen, und er hat die Waffen seines überlegenen Geistes schonungslos gebraucht, sogar den ehrlich erworbenen Reichthum hat er dem Gegner vorgeworfen. Seinem Volke gegenüber hatte Platon seit dem Gorgias nichts zurückzunehmen. Er hatte sich nie der Illusion hingegeben, in dieser Demokratie seine Ideale zu verwirklichen; aber wie ernst es ihm damit ist, zeigt er durch die That, indem er sich dreimal in die sicilische Löwenhöhle wagt und hier so furchtlos wie in der Demokratie die Wahrheit verkündet. Ganz anders Isokrates. Als er auf Gorgianischer Basis seine Schule eröffnet, blickt er mit Geringschätzung auf seine frühere Advocatenthätigkeit und glaubt den Stein der Weisen gefunden zu haben. Er sucht die Helena seines Lehrers zu überbieten durch ein epideiktisches Machwerk, indem er sich die Kniffe aneignet, die Gorgias im Enkomion des Achill angewandt hatte. Im Stillen bereitet er emsig einen Hauptcoup vor; er will den Olympikos seines Lehrers, der von Antisthenes arg mitgenommen war, überbieten durch Schönheit der Form und Fülle der Gedanken; er will die Hellenen versöhnen und zum Barbarenkriege begeistern, dabei seiner Vaterstadt die Hegemonie sichern. Der Panegyrikos erscheint 380 und wird mit lautem Beifall aufgenommen, Isokrates ist der grosse Mann des Tages, auf die lästigen Angriffe | der Philosophen gegen seine Gerichtsreden sieht er mit Verachtung herab; er fordert die Philosophen auf, sich mit ihm in gemeinnützigen Werken zu messen, in der festen Überzeugung, dass es keinem gelingen werde. Die Para- 21

doxieen des Platonischen Gorgias und des nahe verwandten Antisthenischen Archelaos wird er damals belächelt haben. Da muss er erleben, dass der Gorgias in neuer verstärkter Gestalt erscheint. Platon stellt ihm im Staat das Zeugniss aus, dass er von Philosophie keine Ahnung habe, dass seine Helena zwar grundgemein sei, dass er sich aber gut darauf verstehe, welche Töne dem grossen, unvernünftigen, unverbesserlichen Thier, das sich Demos nenne, Freude machen.

Es wird sich später zeigen, dass diese Kritik nicht allzu lange nach dem Panegyrikos erfolgt ist und dass auch die Kyprische Trilogie wesentlich mit durch Platon bedingt ist. In der nächsten Zeit aber scheint Isokrates die Schwere der Streiche, die ihn getroffen hatten, noch unterschätzt zu haben; die drei Kyprischen Reden zeigen eine ungetrübte Selbstgefälligkeit, ja auch den Archidamos mag Isokrates noch als ein *μέγα κατόρθωμα* empfunden haben. Er hatte wieder den Instinkt des Volkes getroffen, er konnte sich für spartanische Tugend begeistern, ohne der athenischen Demokratie zu nahe zu treten, er trieb am Schreibtisch Politik in grossem Stil, welcher die faktischen Verhältnisse zu gehorchen schienen, mochte auch Alkidamas die Rede angreifen. Um jene Zeit, etwa seit Platons Rückkehr von der zweiten sicilischen Reise, muss der Rangstreit in der öffentlichen Meinung zu Gunsten Platons entschieden worden sein; was von der Wirkung des Phaidon erzählt wird, ist gewiss alles erfunden, aber die Sache wird richtig sein. Spätestens seit dem Symposion muss Platon der berühmteste Mann in Griechenland, die Akademie das Prytaneion aller höheren Bildung gewesen sein. Zwischen dem Archidamos und der Friedensrede muss die Platonische Kritik gegen Isokrates durchgedrungen sein und den Besuch der Schule empfindlich geschädigt haben. Möglich ist, dass hierbei auch der grössere Hippias eine Rolle gespielt hat. Die Verhöhnung des Hippias über sein Verhältniss zu den Spartanern (von p. 283c an), welche ihn zwar sehr gern hören, aber nicht bezahlen, weil es bei ihnen nicht erlaubt ist, eine *ξενικὴ παιδεία* anzunehmen, ist als beissende Kritik des Archidamos erst voll verständlich, und vornehmlich deutlich auch durch Verhöhnung des Isokrateisehen Stiles ist p. 285d: *Περὶ τῶν γενῶν, ὦ Σώκρατες, τῶν τε ἡρώων καὶ τῶν ἀνθρώπων, καὶ τῶν κατοικίσεων, ὡς τὸ ἀρχαῖον ἐκτίσθησαν αἱ πόλεις, καὶ συλλήβδην πάσης τῆς ἀρχαιολογίας ἥδιστα*

ἀκροῶνται, ὥστ᾽ ἔγωγε δι᾽ αὐτοὺς ἠνάγκασμαι ἐκμεμαθηκέναι καὶ ἐκμεμελετηκέναι πάντα τὰ τοιαῦτα. Hier ist einfach constatiert, dass der Archidamos gegen den Panegyrikos kein Fortschritt ist, sondern dass Isokrates auch hier seinem Publikum nach dem Munde redet [1].

| Jedenfalls zwischen Archidamos und Friedensrede fällt die vernichtende Kritik, welche Platon im Theaetet an Isokrates übte, wie Bergk glänzend nachgewiesen hat [2]. Ich kann das Hauptresultat dieser schönen Untersuchung auch durch die Einwände Teichmüllers [3], Rohdes [4] und Zellers [5] noch nicht für erschüttert halten und muss daher bei der Abfassungszeit des Theaetet etwas verweilen, obwohl Isokrates in der Antidosis diese Kritik nur zaghaft berührt, und obwohl sie ihm, bei der geringen Leserzahl, welche der schwierige Dialog voraussetzt, in der öffentlichen Meinung schwerlich grossen Abbruch gethan hat. Bergk und Rohde [6] waren unabhängig von einander davon ausgegangen, dass Platon p. 175 a mit dem Rühmen der fünfundzwanzig Heraklidischen Ahnen ein schriftliches Enkomion auf einen bestimmten Fürsten im Auge haben müsse, und hatten im Euagoras, als dem ersten derartigen Enkomion, einen terminus post quem für den Dialog erblickt; Bergk war noch weiter gegangen und hatte geglaubt, im Xenophon- 22

1) Beiläufig sei bemerkt, dass der Beginn des Archidamos dem einer Demegorie des Thrasymachos nachgebildet ist (Baiter u. Sauppe, or. att. II, p. 163, frg. 2). Es ist dies nicht als Plagiat zu betrachten, sondern ist ein Erbtheil der gerichtlichen Technik, welche Prooimien und Gemeinplätze zum Gemeingut gemacht hatte. Von hier bis zur Herübernahme Platonischer Gedanken ist allerdings ein kleiner, aber verhängnissvoller Schritt, und bezeichnend ist es, dass gerade in der Isokrateischen Schule die Plagiatenriecherei aufkam. Bereits Theopomp sagte Platon zahlreiche Plagiate nach (Athen. XI p. 508 c. frg. 279), während es sich thatsächlich wohl nur um inhaltliche Berührungen handelte. Es ist interessant, wie der Historiker die Polemik seines Lehrers gegen den verstorbenen Platon fortsetzt; er nennt die Dialoge ähnlich wie jener ἀχρείους καὶ ψευδεῖς, und wenn er nach Athenaeus XII, p. 517 d ff. ausführte, bei den Etruskern herrsche Weiber- und Kindergemeinschaft, verbunden mit dem lüderlichsten Lebenswandel, so hängt das mit dem Streben zusammen, die Originalität des Platonischen Staates herabzusetzen, welchem wir auch bei Isokrates noch begegnen werden. [Randbemerk. des Vf.: vgl. Ephoros bei Nikolaos Dam. frg. 123. Weber, De Dione Chrysostomo (Leipz. Stud. X) p. 130.]

2) Fünf Abhandlungen, S. 18 ff.

3) Literar. Fehden, II, S. 326.

4) Göttinger gelehrte Anzeigen, 1884, S. 16 ff.

5) Sitzungsber. der Berliner Akademie, 1886, S. 631 ff.

6) Fleckeisens Jahrb. 1881, S. 318 ff.

tischen Agesilaos das von Platon verspottete Enkomion gefunden zu haben. Auch Zeller fasst die fünfundzwanzig Heraklidischen Ahnen individuell, bestreitet aber die Nothwendigkeit der Annahme schriftlich vorliegender Enkomien und erblickt den gesuchten König in Agesipolis, der in der Reihe der Agiden der 21., also thatsächlich der 26. von Herakles sei, und der gegen Ende der neunziger Jahre kommandiert habe. Es ist Zeller zuzugeben, dass Agesilaos die gegebene Bedingung nicht erfüllt. Auch wenn man Rohde und Bergk zugibt, dass es bei den Griechen üblich war, Anfang und Ende einer genealogischen Reihe mitzuzählen, ist es in keiner Weise statthaft, die Vormundschaft Lykurgs als Generation zu rechnen. Andererseits hat aber Zellers Annahme manches bedenkliche. Zunächst hat Rohde in einem mir nach Abschluss dieser Arbeit bekannt gewordenen Aufsatz (Philologus N. F. III, S. 6) meines Erachtens mit Erfolg den Nachweis geführt, dass auch Agesipolis nur 24 Vorfahren hat, und dann scheinen doch für die Platonische Polemik schriftliche in Athen verbreitete Enkomien nicht gut entbehrt werden zu können.

23 | Es ist doch durchaus nicht wahrscheinlich, dass der ziemlich unbedeutende feindliche König Agesipolis in Athen mündlich so oft und laut, und speciell wegen seiner 25 Ahnen gerühmt sein sollte, dass Platon sich veranlasst gesehen hätte, diesem Gebahren eine verächtliche Rüge zu ertheilen[1]). Und dann ist es weder Zeller noch Rohde und Teichmüller gelungen, den Bergkschen Nachweis der Polemik gegen Isokrates zu entkräften. Dass der Vorwurf der bloss advocatenmässigen Gewandtheit, gegen Isokrates erhoben, hart, ja ungerecht sein würde, kann man ruhig zugeben; aber damit ist nicht erwiesen, dass Platon ihn nicht erhoben haben kann. Die Kritiker Bergks übersehen, dass sich Isokrates in der Antidosis § 2 gerade darüber beschwert, dass feindliche Sophisten behaupten, seine *διατριβή* sei *περὶ δικογραφίαν*. Dies sei gerade so, als ob sie Pheidias einen Töpfer oder Parrhasios einen Tüncher nennten. Dass nun unter den neidischen Sophisten der Antidosis ausschliesslich Platon zu verstehen ist, ist doch wohl anerkannt. Wenn nun Isokrates in der Antidosis § 30 wörtlich auf Theaetet

1) Dass Platon sich in einem durchaus persönlich gehaltenen Excurs über das Ritual der spartanischen Thronbesteigung sollte lustig gemacht haben, ist noch weniger wahrscheinlich zu machen.

p. 172c: οἱ ἐν δικαστηρίοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐκ νέων καλινδούμενοι, welche Wendung durch das οἱ περὶ τὰς ἔριδας καλινδούμενοι der Sophistenrede hervorgerufen ist[1]), erwidert, so ist doch klar, dass Isokrates die Invective des Theaetet auf sich bezog. Sollte er sich in seinem alten Freunde geirrt haben? Oder nimmt sich Platon etwa grössere Freiheit, wenn er Isokrates nur als Advocaten anerkennen kann, als Isokrates, wenn er jenen als reinen Eristiker behandelt[2])? Es ist von Platon nur consequent, wenn er Isokrates für den Missbrauch seines Unterrichts vor Gericht verantwortlich macht, hatte er doch auch Gorgias für den Missbrauch der Beredtsamkeit in der Politik zur Verantwortung gezogen. Dadurch unterschied sich ja die richtige Philosophie von jedem andern Unterricht, dass sie allein absolut nicht missbraucht werden kann, weil sie allein ἐπιστήμη ist. Von Rechtswegen hätte sich Niemand, der nicht in Platonischer Weise philosophierte, als Erzieher niederlassen dürfen, oder er war, wie Isokrates in der Antidosis richtig folgert, ein Jugendverderber. Ist es also sicher, dass der Excurs im Theaetet seine Spitze vornehmlich gegen Isokrates richtet, so kann der Theaetet kein früh geschriebener Dialog sein, kann vor allem nicht gegen Ende der neunziger Jahre herausgegeben worden sein.

| Wodurch hätte Platon sobald nach dem Phaidros haben bemerken können, dass er Isokrates überschätzt hatte, wie hätte Isokrates in der Sophistenrede auf die erbitterte Invective schweigen können, wie würde sich die Einführung des Isokrates im Euthydem mit der Polemik im Theaetet vertragen[3])? Diese 24

---

1) Vgl. meine Akademika S. 63.

2) Wenn Teichmüller, Liter. Fehden II, S. 325ff., gegen Bergk ausführt, Platon habe Isokrates „beinahe ein Menschenalter nach dem Panegyrikos, also nach einer langen Zeit, in welcher er immer grossartige Pläne der allgemeinen Politik ins Auge fasst und mit Fürsten und grossen Staatsmännern verkehrt", unmöglich mehr blos als findigen Advocaten bezeichnen können, so traut er Platon mit Unrecht seine eigene Überschätzung des Isokrateischen Treibens zu. Die Vorwürfe, welche er in reichem Maasse gegen Bergks Methode erhebt, finden richtiger auf seine eigene Theaetethypothese Anwendung, welche desshalb hier füglich unbesprochen bleiben kann.

3) Rohde a. a. O. S. 17 meint, die verächtliche Polemik im Euthydem könne nicht gegen denselben gerichtet sein, wie die erbitterte im Theaetet. Die grössere Erbitterung erklärt sich aber sehr natürlich aus der Dauer der Feindschaft; als Platon den Euthydem schrieb, hatte er eben Isokrates für die Philosophie aufgegeben, aber für

Polemik setzt langjährige Feindschaft voraus, und der von Rohde und Bergk für die Zeitbestimmung betretene Weg ist der richtige. Sehr ansprechend ist nun Bergks Vermuthung, dass der Ingrimm dieser Episode veranlasst sei durch Angriffe, die Platon infolge eines unglücklichen Auftretens vor Gericht sich zugezogen habe. Bergk nimmt an, dass die lebendige Schilderung des Ungeschicks des Philosophen zu gerichtlicher Beredtsamkeit sich beziehe auf den Prozess des Chabrias, in welchem Platon 365 oder 364 als *συνήγορος* aufgetreten sei. Dass ein etwaiges Fiasco bei einer solchen Gelegenheit Platon reichlichen Spott des Isokrates und seiner Schule zuzog, ist selbstverständlich; schwer begreiflich ist es nur, dass Platon seinen Groll sieben Jahre solle im Busen verschlossen haben. Zu dieser Annahme kommt aber Bergk auch nur durch seine Beziehung jener Stelle auf den Xenophontischen Agesilaos. Gibt man, wie aus vielen Gründen nöthig ist, diese Beziehung auf, so eröffnet sich eine Möglichkeit, die Abfassungszeit des Dialoges bald nach 356 anzunehmen und auch den Herrscher mit den 25 Heraklidischen Ahnen zu benennen, eine Möglichkeit, an welche bereits Rohde gedacht hatte[1]). Archidamos III ist im Eurypontidenhause der sechsundzwanzigste Nachkomme des Herakles; ihm hatte 364 Isokrates in geschickter Weise geschmeichelt, indem er ihm eine Rede in den Mund legte, die von Tugend strotzt und auch mit Stolz der Heraklidischen Ahnen gedenkt. Dass das tugendhafte Säbelgerassel, welches der Stubenhocker im Archidamos vollführt, von Platon nicht bewundert werden konnte, sondern einfach zur *κολακεία* gerechnet werden musste, liegt auf der Hand. Ich habe an anderer Stelle darauf hingewiesen, dass Theaetet p. 174de eine herbe Kritik der Rede an Nikokles namentlich des § 12 enthält; es ist einleuchtend, wie die Parekbase des Theaetet an Geschlossenheit gewinnt, wenn man sie als eine Abrechnung mit der ganzen monarchistischen Streberei des Isokrates fasst, hervorgerufen zunächst durch uns nicht näher bekannte Angriffe der Isokrateer, anknüpfend an den jüngst erschienenen Archidamos und die kyprischen Reden, wahrscheinlich auch an

---

einen gefährlichen Concurrenten hielt er ihn noch nicht, das wurde er vielleicht auch erst durch den Panegyrikos.

1) Fleckeisens Jahrb. 1881, S. 323, und neuerdings Philologus N. F. III, S. 237. [Randbemerk. des Vf.: vgl. seitdem Zeller, Archiv IV, S. 189ff. Rohde, Philol. N. F. IV, S. 1ff.] [Zeller, Archiv V, S. 289ff. Rohde, Philol. N. F. V, S. 474ff.]

uns nicht erhaltene Schriften. Nämlich dass die 25 Ahnen von Platon aus dem Isokrateischen Archidamos gewonnen sind, ist nicht wahrscheinlich. Diese *μικρολογία* würde unplatonisch sein. Er fand die Zahlen sicher in einer | Schrift vor, da er ja gerade über ihre Kleinheit spottet. Nun wissen wir ja, wie auch Rohde a. a. O. bemerkt, aus Isokrates' Brief an Archidamos § 3, dass es Enkomien des Archidamos gab, in welchen auf die Genealogie Nachdruck gelegt war. Es liegt nahe anzunehmen, dass ein solches Enkomion etwa gleichzeitig mit dem Archidamos von einem Schüler des Isokrates verfasst worden sei; so wird ja im Philippos § 17 auch auf das demnächstige Erscheinen des Enkomions des Theopompos verwiesen, und jedenfalls wird das politische Vorgehen der Isokrateischen Schule einheitlich gewesen sein, so schwankend hier auch ihr verehrter Leiter gewesen war. Wenn Platon im Vorbeigehen einen Schüler des Isokrates verhöhnte, war das diesem natürlich besonders peinlich, denn er discreditierte ihn als Lehrer. Beklagt er sich doch im Panathenaikos § 21 ausdrücklich auch darüber, dass auch einigen seiner Schüler der verdiente Ruhm geschmälert worden sei. Ich glaube also, dass der Theaetet jedenfalls nach dem Euagoras, wahrscheinlich aber bald nach 356 herausgegeben sein wird, und dass die vielbesprochene Stelle auf ein uns nicht erhaltenes Enkomion des Archidamos aus Isokrates' Schule geht. Bergks bestechende Conjektur zu p. 175 c kann jetzt allerdings nicht bestehen bleiben; doch glaube ich, dass die Vermuthung, welche er zu Gunsten seiner Agesilaoshypothese fallen liess *(Ταντάλου* für *τ' αὖ πολύ)*, das richtige traf. Die Isokrateische Abwehr ist nämlich erhalten im Philippos § 144.

Es erübrigt noch zu erwägen, welche seiner eigenen Schriften Platon im Sinne hat, wenn er von dem höheren Gebiet spricht, in das er versucht hat, den Gegner emporzuziehen. Er bezeichnet als solches die *σκέψις αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας τί τε ἑκάτερον αὐτοῖν καὶ τί τῶν πάντων ἢ ἀλλήλων διαφέρετον,* das Thema des Gorgias und des Staates, und weiter (p. 175 c) die *σκέψις βασιλείας πέρι καὶ ἀνθρωπίνης ὅλως εὐδαιμονίας καὶ ἀθλιότητος.* Auch hier würde ja zur Noth die Beziehung auf den Gorgias ausreichen; da aber die späte Abfassungszeit des Theaetet aus andern Gründen feststeht, so liegt auch hier schon wegen des *βασιλείας πέρι* die Beziehung auf den Staat näher. Strenggenommen hatte Platon die Königsenkomien ja erst im Hippias vorgenommen; aber er macht mit Recht

keinen Unterschied zwischen diesen Reden und dem Panegyrikos; alle diese Reden erheben sich nicht über die populären Begriffe von *εὐδαιμονία* und *ἀρετή*, was Isokrates in der Rede an Nikokles noch ganz naiv als Vorzug preist. In dem grossartigen Schluss der Parekbase, der Ausführung, dass jede schlechte Natur die Strafe in sich selbst trägt, indem sie das wahrhaft Seiende nicht erblickt und ihm nicht ähnlich werden kann, sondern hier wie dort dem Geist gleichen wird, den sie begreift, fühlte bereits Rohde mit Recht eine Erinnerung an den Staat. Platon empfindet eben als echter Dogmatiker das Nicht-Hindurchdringen zur Ideenlehre als das grösste Unglück, und die gänzliche Aussichtslosigkeit, Isokrates *ἐπ' αὐτὸ τὸ καλόν* zu führen, hatte er im Hippias deutlich ausgesprochen, der Theaetet formuliert das Endurtheil jener Satire
26 mit tragischem Pathos. | Was „die jugendliche Haltung der im Theaetet geführten Reden“ [1]) betrifft, so ist das Gefühlssache; mir kommt die Parekbase nicht jugendlich vor, und wenn p. 177 c Theodoros betont, dass seinem Alter eine solche zusammenhängende spekulative Meditation genehmer sei, als die schwierige dialektische Untersuchung, so glaube ich, dass dies Platon aus der Seele gesprochen ist, der ungern aus der Schau des Seienden zurückkehrt auf den irdischen Kampfplatz, und diesmal nur, weil die Hauptsache, die Ideenlehre, in Gefahr ist, darum aber auch mit besonderem Ernst. Es ist bemerkenswerth, dass bei der Widerlegung der Gegner von aus der Ideenlehre entlehnten Argumenten kein Gebrauch gemacht wird; nur in der Parekbase, in der sich Platon gleichsam ausruht von der mühsamen dialektischen Arbeit, leuchtet sie einmal auf als Centrum der Platonischen Welt und Maassstab für alles irdische Treiben, an welchem nach Platons Meinung die Seelenkleinheit auch des Isokrates unwiderruflich festgestellt wird.

Zwischen dem Archidamos und der Friedensrede begann Isokrates die Wucht der Platonischen Polemik zu fühlen. Welcher Unterschied herrscht im Ton zwischen diesen beiden Reden bei grösster Verwandtschaft des Themas! In beiden steht das *δίκαιον* im Vordergrunde; aber während in jener Rede die Zwingherrschaft der Spartaner als gerecht vertheidigt wird, wird hier nicht einmal die Gerechtigkeit der attischen Seeherrschaft anerkannt, während Isokrates doch sonst die aus den Perserkriegen hervorgehenden

---

1) Teichmüller a. a. O. S. 326.

Rechte so lebhaft hervorhebt. Möglich ist, dass Isokrates damals wirklich für den Frieden war; aber ihn durch eine solche Rede zu empfehlen, konnte er doch unmöglich hoffen. Die Aufforderung, Athen solle die ihm zustehende Seeherrschaft gerecht ausüben, hätte noch Sinn gehabt; der Vorschlag, erst alle Mittel aus der Hand zu geben und sich dann als Hort der Gerechtigkeit zu etablieren, ist ganz unsinnig. Und dieser Unsinn wird empfohlen mit heftigen allgemeinen Ausfällen gegen den Demos. Den Schlüssel zu diesem sonderbaren Gebahren gibt die Antidosis. Nach allem, was wir von Isokrates' Arbeitsweise wissen, wird diese lange und mühsame Rede nicht das Werk eines Jahres sein; er wird sie schon geplant haben, als er die Friedensrede schrieb, und er schrieb die Friedensrede, wenigstens so wie er sie schrieb, um dem vernichtenden Vorwurf der *κολακεία* etwas entgegensetzen zu können; er hat zu seinem Staunen erlebt, wie der *μισόδημος* nicht nur nicht verfolgt wird, sondern wie er für einen Hauptruhm der Stadt gilt und allgemein als echter Philosoph angesehen wird. Die ganze Antidosistrilogie ist beherrscht von dem Eindruck, dass auch er, Isokrates, etwas thun müsse, um sich zu der furchtlosen Höhe seines Gegners zu erheben, in der es keine Rücksicht gibt auf Beifall oder Tadel der unverständigen Menge. So versucht er denn in der Friedensrede sich im *ἐπιτιμᾶν* mit Platon zu messen; im Areopagitikos im Idealismus, und in der Antidosis sucht er die unvergänglich | schöne Erstlingsschrift 27 Platons, die Apologie des Sokrates, zu überbieten; aber wie! durch Prahlen und Jammern. Es ist keine gute Eris, die ihn mit Platon zusammenführt. Wenn er sich begnügte, einfach mit Platon zu wetteifern oder ihn auch nur nachzuahmen, so könnte man das ja als einen Fortschritt in der Erkenntniss begrüssen. Aber indem er von Platon entlehnt, was nach seiner Meinung Eindruck gemacht hat, sucht er an seiner Grösse, die er innerlich wohl empfindet, aber sich nicht eingestehen mag, zu rütteln. Er denunziert ihn als *ὀλιγαρχικός*; er stellt ihn hin als einen mit Unrecht zu Ansehen gekommenen Eristiker, dessen Unterricht nur den Werth der elementaren Progymnastik habe, und der aus Neid durch Verleumdungen und Schmähungen die wahren Volkserzieher um Ruhm und Verdienst bringe. Dabei ist das Gefühl der eigenen Ohnmacht überall deutlich, so dass man Mitleid mit dem alten Manne haben könnte, wenn sich nicht überall die kleinliche verletzte Eigenliebe breit machte. Wir besitzen in dieser Redengruppe ein werthvolles Zeugniss für den Höhepunkt des

Platonischen Ansehens. Fast in allen Punkten hat ihm Isokrates nachgeben müssen. Die epideiktischen Reden übergeht er mit Stillschweigen, ebenso seine Staatsactionen, den Plataiikos und Archidamos, obwohl diese bei einer Rechtfertigung vor den Mitbürgern doch in erster Linie in Betracht gekommen sein würden. Von seinen Versuchen, auf einzelne Staatenlenker Einfluss zu gewinnen, gibt er nur ein Stück aus der Blumenlese an Nikokles zum Besten; die Kritik des Panegyrikos weiss er nur durch einen ad hoc geschriebenen *ἐπιτιμητικός* abzuschwächen. Und all das thut er nicht aus innerer Überzeugung, sondern unter dem Drucke der öffentlichen Meinung. Nach Platons Tode kehrt er im Panathenaikos zu dem bewährten Rezept des Panegyrikos zurück. Dass er sich noch in dieser Rede, sowie im Philippos § 12 an dem toten Gegner, den er nie begriffen hat, reibt, zeigt, wie tief er die Schädigung, die Platon ihm durch seine Überlegenheit und seine Feindschaft zugefügt hatte, empfand.

Diese Feindschaft hatte eine mehr als dreissigjährige Geschichte. Wir haben sie zuerst in ihrer ausgebildetsten Gestalt aufgesucht, um durch Isokrates' eigene Angaben eine sichere Grundlage für die Beurtheilung antiker Polemik im vierten Jahrhundert überhaupt und der persönlichen Art des Isokrates insbesondere zu gewinnen. Der gesprächige Greis macht aus seinen Schmerzen kein Geheimniss. Wir gehen jetzt einen Schritt weiter zurück, in eine Zeit, die der *ἀκμή* der ehemaligen Freunde näher liegt, und untersuchen, in welchem Verhältniss die kyprische Trilogie des Isokrates zu den Schriften Platons steht.

Von den drei kyprischen Reden ist der Euagoras die abgeschlossenste und kunstvollste; er liest sich auch am angenehmsten, weil Isokrates sich hier so recht in seinem Fahrwasser fühlt und daher nur ein mässiges Renommieren und so gut wie gar keine Ausfälle nöthig hat. Er konstatiert § 8 mit Befriedigung, dass er etwas unternehme, indem er auf einen Zeitgenossen ein Enkomion in Prosa schreibe, was noch kein Philosoph versucht habe. Das 28 sei | auch sehr verzeihlich, denn es sei sehr schwer, die Reizmittel der Poesie in der Prosa zu ersetzen; gleichwohl müsse man versuchen, gute Männer in Prosa nicht schlechter zu preisen *τῶν ἐν ταῖς ᾠδαῖς καὶ τοῖς μέτροις ἐγκωμιαζόντων*. Zuletzt wird § 73 noch einmal betont, ein schöneres Denkmal als das des Körpers sei ein Bild der Gesinnung und der Thaten; das könne man aber nur

erblicken *ἐν τοῖς λόγοις τοῖς τεχνικῶς ἔχουσι.* Die feste Überzeugung des Isokrates, dass hier zum ersten Mal etwas gelingt, was vor ihm keiner versucht hat, belebt ihn und gibt auch der Darstellung eine gewisse Frische. Im Grunde genommen ist die Neuerung so epochemachend nicht. Wenn er von der Concurrenz mit der Poesie spricht, so hat er zunächst wohl Simonides im Auge, vgl. Archidamos § 99, 100: *ἀναμνήσθητε — τῶν χιλίων τῶν εἰς Θερμοπύλας ἀπαντησάντων, οἳ πρὸς ἑβδομήκοντα μυριάδας τῶν βαρβάρων συμβαλόντες οὐκ ἔφυγον οὐδ᾽ ἡττήθησαν, ἀλλ᾽ ἐνταῦθα τὸν βίον ἐτελεύτησαν οὗπερ ἐτάχθησαν, τοιούτους αὑτοὺς παρασχόντες, ὥστε τοὺς μετὰ τέχνης ἐγκωμιάζοντας μὴ δύνασθαι τοὺς ἐπαίνους ἐξισῶσαι ταῖς ἐκείνων ἀρεταῖς.* Wenn Isokrates hier wie auch im Euagoras selbst zwischen Leichenrede und Enkomion keinen Unterschied macht, so musste er eigentlich eingestehen, dass er nicht etwas ganz neues einführe, sondern nur den Spuren seines Lehrers Gorgias folge. War doch dieser in seinem Epitaphios bereits in bewusste Concurrenz mit Simonides getreten, und war bereits sein Streben, durch seine *σχήματα* die Prosa der Poesie ebenbürtig zu machen. Was Isokrates von sich rühmt, ist also nur dann richtig, wenn man es ganz eng fasst; wenn man entweder annimmt, dass er die Kunstprosa des Gorgias nicht mehr für auf der Höhe der Zeit stehend hielt, oder die neue Erfindung auf das Lob eines einzelnen Zeitgenossen bezieht und zwar in einer bestimmten Kunstprosa, welche der vierundneunzigjährige Isokrates selbst beschreibt im Panathenaikos, er habe *λόγους* geschrieben *πολλῶν μὲν ἐνθυμημάτων γέμοντας, οὐκ ὀλίγων δὲ ἀντιθέσεων καὶ παρισώσεων καὶ τῶν ἄλλων ἰδεῶν τῶν ἐν ταῖς ῥητορείαις διαλαμπουσῶν καὶ τοὺς ἀκούοντας ἐπισημαίνεσθαι καὶ θορυβεῖν ἀναγκαζουσῶν.* Man dürfe die *ποικιλία* jener *λόγοι* von ihm jetzt nicht mehr erwarten. Wenn auch diese Beschreibung zunächst auf den Panegyrikos geht, so vertraut doch Isokrates auch im Euagoras denselben Zaubermitteln; § 9 rühmt er von den Dichtern, mit denen er sich ja messen will, sie seien im Stande, *πᾶσι τοῖς εἴδεσι διαποικῖλαι τὴν ποίησιν.* In diesen Betrachtungen über das Verhältniss von Poesie und Prosa ist nichts, was sich nicht aus der Gorgianischen Schule hinreichend erklärte; die *περὶ τὴν φιλοσοφίαν ὄντες,* welchen diesmal dieser Name nicht bestritten wird, werden nur erwähnt als solche, die Isokrates weit hinter sich zurücklassen will; er fühlt sich ihnen diesmal als Rhetor mit dem etwas abgeänderten Gorgianischen Rüstzeug überlegen.

Interessant wäre es nun doch zu wissen, wie sich der Euagoras zeitlich zu Platons Phaidon und Symposion verhält. Wenn beide Schriften dem Euagoras vorangingen, so wäre Isokrates' Angabe, dass er das erste den poetischen ebenbürtige Enkomion auf einen 29 | Zeitgenossen schreibe, zwar nicht formell falsch, da Isokrates allen Nachdruck auf die Form legt und die natürlich schöne Schreibart Platons sicherlich nicht als Kunstprosa anerkannte; aber die reformatorische Kühnheit, einen Zeitgenossen zu preisen, würde doch durch den Vorgang jener *ἐγκώμια Σωκράτους* etwas in den Schatten gestellt. Nun existiert wenigstens ein verdächtiges Zeichen, dass der Phaidon damals schon existierte. Man vergleiche:

Plato Phaed. p. 60 e: *καὶ ἐγὼ ἔν γε τῷ πρόσθεν χρόνῳ, ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ὑπελάμβανον αὐτό μοι παρακελεύεσθαί τε καὶ ἐπικελεύειν, ὥσπερ οἱ τοῖς θέουσι διακελευόμενοι, καὶ ἐμοὶ οὕτω τὸ ἐνύπνιον ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ἐπικελεύειν, μουσικὴν ποιεῖν ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος.*

Isocrates Euag. § 78: *καὶ μὴ νόμιζέ με καταγιγνώσκειν, ὡς νῦν ἀμελεῖς, ὅτι πολλάκις σοι διακελεύομαι περὶ τῶν αὐτῶν. οὐ γὰρ οὔτ' ἐμὲ λέληθας οὔτε τοὺς ἄλλους ὅτι καὶ πρῶτος καὶ μόνος τῶν ἐν τυραννίδι καὶ πλούτῳ καὶ τρυφαῖς ὄντων φιλοσοφεῖν καὶ πονεῖν ἐπικεχείρηκας κ. τ. λ.*

§ 79: *ἀλλ' ὅμως ταῦτ' εἰδὼς οὐδὲν ἧττον καὶ ποιῶ καὶ ποιήσω ταὐτὸν, ὅπερ ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσιν οἱ θεαταί· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι παρακελεύονται τῶν δρομέων οὐ τοῖς ἀπολελειμμένοις ἀλλὰ τοῖς περὶ τῆς νίκης ἁμιλλωμένοις.*

Ich kann das Bild nicht für naheliegend genug halten, um eine zufällige Übereinstimmung anzunehmen, und die Abhängigkeit auf Seite Platons vorauszusetzen, davor warnen mich die an der Antidosistrilogie gemachten Erfahrungen.

Was nun die Abfassungszeit des Euagoras selbst betrifft, so kann ich denen nicht beitreten, welche ihn eine geraume Zeit nach der Thronbesteigung des Nikokles ansetzen. Nicht einmal das halte ich für sicher, dass § 78 *ὅτι πολλάκις σοι διακελεύομαι περὶ τῶν αὐτῶν* sich auf die vorherige Absendung der Rede an Nikokles

bezieht[1]); es kann ebensogut auf die in § 76 vorhergegangene Ermahnung gehen und die ganze etwas lästige Breite des Epilogs entschuldigen sollen. Aber selbst wenn die Rede an Nikokles vorausgegangen wäre, müsste ihr der Euagoras bald gefolgt sein. Von *πονεῖν ἐν τρυφαῖς* konnte Isokrates kaum mehr sprechen, nachdem Nikokles seine Herrschertugenden entwickelt hatte; und klingt nicht § 4 die leise Sorge durch, dass Nikokles über den verschwenderischen Belohnungen der andern Virtuosen, die seines Vaters Begräbniss verherrlichten, den *λογοποιός* vergessen könne, während in der Rede an Nikokles Isokrates bereits seiner Sache ganz sicher ist und von väterlichem Wohlwollen strahlt? Die Annahme, die Bruno Keil Analecta Isocratea p. 8 für unmittelbar überzeugend hält, der Euagoras und die *Κύπριοι* seien von Isokrates erst verfasst worden, um die ins Wanken gerathene Herrschaft des Nikokles zu stützen, also geraume Zeit nach der | Rede an Nikokles, 30 leuchtet mir garnicht ein. Wie kann ein Enkomion des grossen Vaters dazu dienen, den lüderlichen Sohn zu empfehlen? Und dann, wer stützt schwankende Dynastieen mit Isokrateischen Reden?

Jedenfalls einige Jahre später sind die Kyprioi[2]). Die Darlegungen des Nikokles über seine Mässigkeit sind vielmehr eine Ermahnung und setzen das Gegentheil voraus. Isokrates ist sich hier seines segensreichen Einflusses nicht mehr ganz sicher, er macht vielleicht einen letzten erzieherischen Versuch; niemand berichtet, dass er für diese Rede Geschenke bekommen habe. Auch sonst ist er unzufrieden, das sieghafte Selbstbewusstsein des Euagoras ist einer nervösen Grämlichkeit gewichen. Da sonst keine Gelegenheit ist, muss Nikokles im Prooimion den Kypriern das Herz des Isokrates ausschütten. Dies Herz ist voll Bitterkeit gegen diejenigen, welche die *λόγοι* herabsetzen, als ob sie nicht der Tugend, sondern der Übervortheilung willen geübt würden. Der Ingrimm gegen diese Frevler steigert sich § 9 derart, dass sie mit den Gotteslästerern auf eine Stufe gestellt werden. Dass dies Prooimion den Platonischen Gorgias zur Voraussetzung hat und

---

1) Wie aus diesen Paragraphen gefolgert werden kann, Nikokles habe in Athen bei Isokrates studiert, ist mir unerfindlich. Vgl. Sittl, Griech. Literaturgesch. II, S. 109.

2) Havets von Blass mit Recht zurückgewiesene Verdächtigung dieser Rede wird wieder aufgenommen von Sittl, Griech. Literaturgeschichte III, S. 117. Auf seine neue Begründung werde ich noch zurückkommen.

durch ihn allein hinreichend erklärt sein würde, ist Sudhaus zuzugeben; nicht aber, dass es unmittelbar nach dem Gorgias geschrieben sei. Uns interessiert hier, wie der Nachweis für die tiefe Verkommenheit der *μισολόγοι* geführt wird. Es wird nämlich § 5. 6 der Begriff der Rede stillschweigend mit dem der Vernunft vertauscht; durch den *λόγος* unterscheiden wir uns von den Thieren, er ist die Grundlage der socialen Ordnung und der Cultur; der göttliche *λόγος* regiert die Welt, wie sollten da seine Gegner nicht gleich Gotteslästerern zu erachten sein (und der *λογοποιός, ὁ περὶ τοὺς λόγους τοὺς ὠφελεῖν δυναμένους φιλοσοφῶν ἰσόθεος*)! Es ist dies ein sophistischer Kniff, gegen welchen die Gorgianischen Ausführungen über den *λόγος* in der Helena durch harmlose Offenheit wohlthuend berühren. Und wer liefert die Waffe zu dieser Finte gegen Platon? Der Platonische Protagoras. Wollte jemand einwenden, Isokrates könne auf Protagoras selbst zurückgehen, so ist zu erwidern, dass er auch dann nicht den Platonischen Dialog ignorieren konnte. Er glaubt die Verurtheilung des *λόγος* im Gorgias widerlegen zu können dadurch, dass er nachweist, dass Platon an anderer Stelle anders über den *λόγος* geredet hat. Platon würde zwar einfach haben erwidern können, dass Isokrates nicht genügend bei Prodikos in die Schule gegangen sei; aber es ist fraglich, ob Isokrates das Sophistische seines Raisonnements selbst gemerkt hat. Wenigstens kann er sich nicht versagen, das Prooimion der Kyprioi zum grössten Theil in der Antidosis zu reproducieren. Wir haben schon hier jene Art der Polemik gegen Platon, welche die Antidosistrilogie so unerquicklich machte: mit den erbittertsten Ausfällen und schlimmsten Denunziationen stehen Platonische Reminiscenzen, die zwischen | Plagiat und Concession schwanken. Von dem zuversichtlichen Hochmuth der Sophistenrede, der Helena, des Panegyrikos ist wenig geblieben; dagegen erhellt die tiefe Erbitterung des Isokrates allein aus der unpassenden Art, wie die Polemik angebracht ist, in einer Volksrede des jungen Königs an die Kyprier, als ob bei diesen jemand den *λόγος* angeschwärzt hätte! Darin ist der Archidamos geschmackvoller, und es ist wol wahrscheinlich, dass die Expectoration in den Kyprioi eine momentane Veranlassung hatte.

Spuren einer Berücksichtigung des Platonischen Staates haben wir bis jetzt in den Kyprischen Reden nicht gefunden, und fast könnte man geneigt sein, hieraus zu schliessen, dass der Staat

zwischen der Kyprischen und der Antidosis-Trilogie publiciert worden sei. Eine genauere Betrachtung der ersten Kyprischen Rede an Nikokles wird jedoch geeignet sein, diese Wahrscheinlichkeit erheblich abzuschwächen.

Dass diese Rede im Prooimion und im Epilog viele Berührungen mit Platonischen Gedankengängen zeigt, ist bekannt, ebenso dass der Hauptgedanke bei den uns bekannten Sokratikern wiederkehrt: Die Tyrannis ist dann gerechtfertigt und nicht als Tyrannis, sondern als *βασιλεία* zu bezeichnen, wenn sie das Wohl der Beherrschten im Auge hat[1]). Es ist klar, dass das Prooimion bereits eine ausgedehnte Litteratur über die Tyrannis im Auge hat und durch diese veranlasst wurde. An sich wäre es sonst vollkommen überflüssig, ja störend; denn Nikokles war ja nach gemeingriechischer Anschauung gar kein Tyrann, erst nach Sokratischer konnte er es werden, wenn er despotisch regierte. Bestimmte Beziehungen auf den Platonischen Gorgias hat zuerst Teichmüller aufzudecken gesucht, indem er ad Nicocl. § 4 mit Gorgias p. 471c zusammenstellt. Diese Zusammenstellung ist sachlich richtig, ja man könnte auch § 48, die Betrachtung des Isokrates über den Einfluss der Dichtung auf die Menge, sich durch die Erörterungen in Platons Gorgias p. 502b veranlasst denken, ohne daraus für die Abfassungszeit des Gorgias mehr zu folgern, als dass er der Rede an Nikokles vorausgieng. Nun waren aber dieselben Fragen wie im Gorgias im Staate behandelt, und mir scheint, dass die Platonischen Anklänge bei Isokrates den Ausführungen des Staates weit genauer entsprechen als jenen des Gorgias. Zunächst findet sich nur im Staate die ausführliche Kritik Homers und der Tragödie. Bei Isokrates § 48f. steht Homer im Vordergrunde; die ganze Betrachtung wird mit deutlicher Spitze gegen Platon angestellt, der § 49 unter *τοῖς ἐπιθυμοῦσι τοὺς ἀκροωμένους ψυχαγωγεῖν* zu verstehen ist. Er hatte ja im Phaidros p. 261a und 271c diesen Ausdruck gebraucht, indem er die wahre Rhetorik ausschliesslich für den wahren | Philosophen 32 in Anspruch nahm, da die Psychagogik ohne Kenntniss der Seele

---

1) Xenophon Mem. IV, 6, 12: *Βασιλείαν δὲ καὶ τυραννίδα ἀρχὰς μὲν ἀμφοτέρας ἡγεῖτο εἶναι, διαφέρειν δὲ ἀλλήλων ἐνόμιζε· τὴν μὲν γὰρ ἑκόντων τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κατὰ νόμους τῶν πόλεων ἀρχὴν βασιλείαν ἡγεῖτο, τὴν δὲ ἀκόντων τε καὶ μὴ κατὰ νόμους, ἀλλ᾽ ὅπως ὁ ἄρχων βούλοιτο, τυραννίδα.*

nicht möglich sei. Die Belehrung, welche Platon hier zu Theil wird zeigt die bereits bekannte Isokrateische Taktik. Der Platonische, Gedanke, dass die Menge nur für das Angenehme empfänglich sei, wird adoptiert, hieraus nun aber nicht gefolgert, dass darum die Schmeichelkunst der Dichter aus dem guten Staate zu verbannen ist, sondern dass Platon thöricht handelt, wenn er trotz dieser richtigen Erkenntniss durch ernste Ermahnungen öffentlich zu wirken sucht; er, Isokrates dagegen den einzigen wahren Weg gewählt habe, wenn er sich mit seinen ernsten Ermahnungen an einen einzelnen Verständigen privatim wende, wobei im Hintergrunde auch das Bewusstsein steht, dass seine Prosa die von Platon verschmähten poëtischen Reize habe. Ganz ähnlich adoptiert Isokrates im Prooimion in Betreff der Tyrannis viel Platonisches. § 4 wird ausgeführt, der Missbrauch der tyrannischen Gewalt habe bewirkt *ὥστε πολλοὺς ἀμφισβητεῖν, πότερόν ἐστιν ἄξιον ἑλέσθαι τὸν βίον τὸν τῶν ἰδιωτευόντων μέν, ἐπιεικῶς δὲ πραττόντων, ἢ τὸν τῶν τυραννευόντων.* Das liesse sich als Beziehung auf den Gorgias fassen; viel prägnanter aber ist doch die Beziehung zur Wahl der *βίοι* im zehnten Buche des Staates, zumal wenn Reinhardt in der Bezeichnung des ersten, der eine blutbefleckte Tyrannis wählt, als eines *ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότος* p. 619c mit Recht eine Anspielung auf Isokrates wittert[1]). Auch der *ἰδιωτεύων βίος* wird ja bei Platon entschieden bevorzugt durch die Wahl des schlauen Odysseus p. 620c. Den Ausschlag dafür, dass der Staat Isokrates thatsächlich vorlag, gibt die Vergleichung von § 5 mit Staat VIII p. 568b. Dass hier derselbe Euripidesvers (Troad. 1169) zum Preise der Tyrannis citiert wird, kann nicht Zufall sein. Ebensowenig kann man sich Platon abhängig von Isokrates denken. Jener ganze Passus athmet Ingrimm gegen Antisthenes, der, wie ich nachgewiesen zu haben hoffe[2]), Platons Tyrannenerziehung mit einem Verse verhöhnt hatte, welchen er fälschlich dem Euripides statt dem Sophokles zuschrieb; auf Isokrates dagegen findet sich in der ganzen Stelle nicht die geringste Beziehung, und eine solche würde nicht fehlen, wenn Platon die vergiftete Kritik seiner An-

---

1) a. a. O. S. 34. Soviel ist ihm jedenfalls zuzugeben, dass Platon hier andeutet, die „Philosophie" des Isokrates schütze nicht vor dem Missgriff in der Hauptsache *πῶς βιωτέον.*

2) Akademika S. 16.

sichten, welche die Rede an Nikokles enthält, bereits gekannt hätte. Wenn nun die Isokrateische Rede den Staat voraussetzt, so gewinnt eine merkwürdige Bemerkung in § 7 erhöhte Bedeutung. Ob er sein Ziel erreichen werde, sei ungewiss, meint der Rhetor, *πολλὰ γὰρ καὶ τῶν μετὰ μέτρου ποιημάτων καὶ τῶν καταλογάδην συγγραμμάτων ἔτι μὲν ἐν ταῖς διανοίαις ὄντα τῶν συντιθέντων μεγάλας τὰς προσδοκίας παρέσχεν, ἐπιτελεσθέντα δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐπιδειχθέντα πολὺ καταδεεστέραν τὴν δόξαν τῆς ἐλπίδος ἔλαβεν.* Dies scheinbare Misstrauen des Isokrates gegen seinen Erfolg hat doch wol | nur zum Grunde den hämischen Seitenblick, der hier 33 auf andere Leistungen, unter denen Prosaschriften ausdrücklich hervorgehoben werden, geworfen wird. Auch hier gibt es gewiss kein Prosawerk, auf das die beiden Bestimmungen, dass es mit grosser Spannung erwartet worden sei und nach seinem Erscheinen die Erwartungen enttäuscht habe, so gut passen, wie auf den Platonischen Staat. Von enttäuschten Erwartungen konnte Isokrates hier von seinem Standpunkte aus gewiss reden, denn der Staat muss ihm sehr unangenehm gewesen sein und fand sicher auch bei andern zunächst abfällige Beurtheilung. Erst so werden auch die unmittelbar folgenden Worte verständlich: *οὐ μὴν ἀλλὰ τό γ' ἐπιχείρημα καλῶς ἔχει, τὸ ζητεῖν τὰ παραλελειμμένα καὶ νομοθετεῖν ταῖς μοναρχίαις.* Diese Stelle wird zum Beispiel von Blass[1]) so aufgefasst, als ob Isokrates sich rühme, dass er mit dem *νομοθετεῖν ταῖς μοναρχίαις* etwas ganz neues versuche. Diese Behauptung des Isokrates würde, wenn man *νομοθετεῖν* allgemein fasst, sichtlich falsch sein; denn dass Platon in Sicilien versucht hatte, einen Tyrannen zur Philosophie zu bekehren, war ja allbekannt. Ebenso musste nach dem Erscheinen des Staates klar sein, dass dies die nicht zur Ausführung gekommene Nomothesie war, und dass ihr Gesetzgeber keineswegs daran verzweifelte, seine tief einschneidenden Reformen mit Hilfe eines denkenden Monarchen durchzuführen. Wenn nun Isokrates' Aeusserungen über den Tyrannen die Bekanntschaft des Platonischen Staates voraussetzen, dann kann § 7. 8 nur in Beziehung auf Platon gedeutet werden: Der Platonische Staat, mit soviel Spannung er erwartet wurde, taugt ja nicht viel; aber der Grundgedanke, dass man an die Monarchieen die bessernde Hand anlegen müsse, ist richtig. Was Platon nun

1) Att. Bereds. II, S. 271².

da verfehlt hat, das will Isokrates durch seine guten Lehren an Nikokles leisten. Er ist sicher, Platon zu übertreffen, wie wir aus dem Epilog ersehen. Er hat erstlich den poëtischen Reiz der Rede, von welchem Platon im Staate ganz richtig erkannt hat, dass die unvernünftige Menge für ihn allein empfänglich ist; zweitens vermeidet er Platons Fehler, dieser Menge trotz ihres Unverstandes Busse zu predigen, und wendet sich weislich an den Dynasten von Salamis. Man mag über die naive Eitelkeit erstaunt sein, welche diese Raisonnements verrathen; aber wenn man in der Rede an Nikokles überhaupt Beziehungen auf den Staat zugibt — und das scheint mir unumgänglich — muss man sie durchaus in Beziehung auf Platon verstehen, und unter diesem Gesichtspunkte rückt dann die ganze Kyprische Trilogie in eine neue Beleuchtung. Von der Antidosistrilogie unterscheidet sich diese Gruppe von Reden hauptsächlich dadurch, dass Isokrates noch voll Zuversicht ist, dass es ihm gelingen werde, den Gegner auszustechen, und zwar auf jedem Felde der Wirksamkeit; er hat ja den Massen gegenüber den Schmuck der Rede, die *ἰδέαι, αἳ θορυβεῖν ἀναγκάζουσι,* den Fürsten gegenüber hat er die bedeuten-
34 den *ἐνθυμήματα*, hat die Fähigkeit, | das, was längst gesagt ist, noch einmal besser zu sagen, und andererseits immer etwas neues zu finden. Er erwartet von seiner Ueberlegenheit bedeutende Erfolge, und in der That ist ja das goldene Echo für die goldenen Worte an Nikokles nicht ausgeblieben. Die Platonische Kritik der Helena und des Panegyrikos im Staate hat er wohl gespürt, er ignoriert sie aber wohlweislich, da er ihr schwer etwas hätte entgegensetzen können; das, was am Platonischen Staat besonders imposant war, die Schilderung des Tyrannen als des unglücklichsten der Menschen, und das unbarmherzige Gericht über die nationale Dichtung, die Ausführungen über die Unverbesserlichkeit der *πολλοί,* eignet er sich in seiner Art an, ebenso folgt er Platons Beispiel in dem Versuche, Fürsten zu erziehen. Im Uebrigen vermeidet er im Ganzen die Polemik, da er sich seiner Ueberlegenheit sicher fühlt; nur im Prooimion der Kyprioi spricht sich eine gewisse Gereiztheit gegen die Feinde der *λόγοι* aus, die im Handumdrehen zu Feinden des *λόγος* gemacht werden. Man hat nach allem den Eindruck, dass es Isokrates äusserlich noch gut geht; der durch den Panegyrikos erworbene Ruhm wird nicht sofort vor Platons Staat verblasst sein, der auf Popularität so wenig rechnete, dass

er sich im Provocieren des Demos nicht genug thun konnte. Isokrates' Ehrgeiz geht dahin, Platon an politischer Wirksamkeit zu übertreffen, indem er nach Platons Vorgang auf bedeutende Persönlichkeiten in andern Staaten, namentlich auf Monarchen, Einfluss zu gewinnen sucht. Es verlohnt sich, auf diese Versuche etwas näher einzugehen.

Erhalten sind uns von diesen Versuchen die Reden an Nikokles, der Archidamos und der Philippos. Letztere Rede zeigt, dass Isokrates auch noch viel später diese Art der Einwirkung für die erfolgreichste hielt, und dass ihm die scheinbaren Demegorien und Gerichtsreden der Antidosisgruppe durch die Defensive aufgenöthigt sind. Wir erfahren aus dem Philippos § 81, dass Isokrates auch den älteren Tyrannen Dionysios durch einen Brief zu erziehen gesucht hatte. Der Brief, der etwa zwischen 369 und 366 fallen muss, ist leider zum grösseren Theile verloren gegangen. An der Echtheit des erhaltenen Prooimions zu zweifeln liegt kein Grund vor. Charakteristisch ist, wie hier § 3 (ebenso wie im Philippos § 25) die Betrachtung über die Vorzüge der gesprochenen Rede vor der geschriebenen in ganz ähnlicher Weise wie im Platonischen Phaidros angestellt wird. Jedenfalls trat Isokrates hier in unmittelbaren Gegensatz zu Platon. Es lässt sich aber der Nachweis führen, dass Isokrates die Möglichkeit, auf den jüngeren Dionysios Einfluss zu üben, niemals aus dem Auge verloren hat. Nämlich die im Archidamos § 44ff. eingelegten Enkomien auf Dionysios und auf Amyntas lassen sich am besten aus diplomatischen Rücksichten auf den Hof von Pella und Syrakus erklären. Aehnlich wird in den Kyprioi § 23 Dionysios gelobt und an seinem Beispiel gezeigt, dass die Monarchie die beste Verfassungsform sei, da er Syrakus zur grössten griechischen Stadt gemacht habe. Da Isokrates sonst häufig Athen die grösste | Griechenstadt nennt, 35 so folgert Sittl a. a. O. die Unechtheit der Kyprioi unter gänzlicher Verkennung der verschiedenen Absichten der Isokrateischen Reden. Dem Demos von Athen streut Isokrates nur Weihrauch, wenn er keinen Fürsten zur Verfügung hat; dies ist aber seit Platons Vorgang beständig das Ziel seines Ehrgeizes, und wenn es galt, die Gunst eines Dionysios zu gewinnen, so kam es nicht darauf an, Syrakus die grösste Griechenstadt zu nennen. Welchem Dionysios nun die Schmeichelei in den Kyprioi galt, ist ungewiss, da die Abfassungszeit dieser Rede nicht genügend feststeht; die

im Archidamos gilt sicherlich Dionysios dem jüngeren. Es ist somit auch wahrscheinlich, dass Isokrates bereits diesen in den Kyprioi im Auge hat, und dadurch würde das gehässige Prooimion, das ausschliesslich gegen Platon gerichtet ist, ein neues Licht gewinnen. Dionysios hieng ja bei allem Argwohn, selbst nachdem er Platon zum ersten Male hatte ziehen lassen, mit leidenschaftlicher Bewunderung an der Grösse des Mannes; Isokrates musste also versuchen, ihn von diesem Platze zu verdrängen. Dass dies für Isokrates nicht möglich wäre bei einem wenn auch nur Platonischen Verehrer des Platonischen Staates, liegt auf der Hand. Hier also spielt Isokrates, der vergeblich vorgelassen zu werden sucht, neben Platon, der über dem Tyrannen den Stab bricht und Dion auf den Schild erhebt, die denkbar ungünstigste Rolle. Aber auch in Cypern machte ihm sein Telemach wenig Ehre, das hört man schon aus den Kyprioi deutlich heraus, und auch auf diesem Gebiet machten ihm die verhassten Platoniker wohl noch zu Lebzeiten siegreiche Concurrenz; Aristoteles richtet seinen Protreptikos zu seiner Philosophie an einen reichen kyprischen Zaunkönig Themison. Durch das verkommene und unselbständige spartanische Königthum das goldene Zeitalter zurückführen zu wollen, war von vornherein eine politisch unreife Idee; wie wenig gerade Archidamos für diese Pläne geeignet war, bezeugt Isokrates' Schüler Theopomp bei Pausanias III, 10, 4 und Athenaeus XII p. 536c (frg. 258. 259). Aber Isokrates hieng an diesem Traum bis zum Jahre 356; denn der Brief an Archidamos ist echt. In dem üblichen giftigen Ausfall über seine Neider § 15 glaubt man in der *μικροψυχία*, die diesen vorgeworfen wird, eine Antwort auf das *μικρὸς τὴν ψυχήν* in der Theaetetparekbase zu hören. Diese gescheiterten spartanischen Pläne waren wenig geeignet, Isokrates am makedonischen Hofe zu empfehlen. So schweigt Isokrates von ihnen denn auch, als er sich 346 zuerst an Philippos wendet, und erwähnt nur seinen Brief an den älteren Dionysios. Ob Philipp gerade durch Isokrates zu dem Gedanken des Perserkrieges angeregt worden ist, ist sehr fraglich; seinen Sohn hat er wenigstens dem, nach Isokrates' Meinung frechsten der aus Platons Schule hervorgegangenen Sophisten zu erziehen gegeben. Auch sonst lässt sich nachweisen, dass die Akademie Isokrates am makedonischen Hofe mit Energie entgegentrat. Laertius Diogenes zählt IV, 5 unter den Schriften des Speusippos einen Brief an

Philippos auf. Offenbar aus diesem Briefe citiert Athenaeus XI p. 506e eine Stelle, in welcher sich Speusippos | bemüht, gegen- 36 über dem schlechten Eindruck, welchen die Behandlung des Archelaos im Gorgias machen konnte, nachzuweisen, Platon sei dem königlichen Hause stets wohlgesinnt gewesen, speciell Philippos sei ihm zu Dank verpflichtet, da er durch Vermittlung des Euphraios den Perdikkas bewogen habe, Philippos einen Theil des Landes regieren zu lassen. Aus diesem Briefe nun ist der 30. Brief der Sokratiker excerpiert, und der 5. Platonische Brief zurechtgemacht. Bei ersterem ist das Lemma *Σπεύσιππος* nur weggefallen; es liegt kein Grund vor, anzunehmen, dass dieses Machwerk von seiner echten Vorlage anders als durch Kürzungen abweicht; dafür spricht durchaus der lebendige Einblick in die Schulfehde, von welcher ein später Fälscher ohne treffliche Quellen keine richtige Vorstellung mehr haben konnte. Das Verdienst Platons um Philippos, das Karystios noch nach dem echten Briefe des Speusippos anführte, wird hier § 12 kurz berührt ohne Nennung des Euphraios, dessen Namen dafür der Platonische Brief bewahrt hat. Der Brief führt uns in die Zeit bald nach Platons Tode, unmittelbar nach Absendung des Isokrateischen Philippos, und hat den Zweck, dem etwaigen Einfluss dieser Rede entgegenzutreten. Diesen Zweck verfolgt er mit der ganzen antiken Rücksichtslosigkeit. Es wird § 2 davon ausgegangen, dass Isokrates weder die bei einigen Hellenen verbreiteten Verleumdungen gegen Philipp genügend zurückgewiesen, noch mit Recht Platon angegriffen habe. Höchst geschickt ist die nun folgende Kritik der Isokrateischen Rede. § 4 wird nachgewiesen, dass sie der eigenen *τέχνη* des Isokrates nicht entspreche, und dann wird gezeigt, wie Philipp gebührend hätte gelobt, respective vertheidigt werden müssen. Hierbei sind in perfidester Weise lauter Isokrateische Mittel verwendet. Isokrates hatte ja im Archidamos die Ansprüche der Spartaner von der pragmatisierten Heraklessage abgeleitet, zu deren Befolgung ihn wahrscheinlich Ephoros veranlasst hatte. Diese selbe Heraklessage, nur viel weiter ausgebeutet, verwendet nun Speusipp zur Verherrlichung der makedonischen Dynastie. Nun muss man sich erinnern, dass Isokrates im Briefe an Archidamos § 3 ausdrücklich dem spartanischen Königshause die alleinige heraklidische Abstammung zugesprochen hatte, um zu verstehen, wie unangenehm ihm jetzt sein musste,

dass Philipp an seine spartanischen Pläne erinnert wurde. Die böseste Kritik findet sich jedoch erst § 13: *ὁμοίως δὲ καὶ Ἰσοκράτης, ἐπειδὴ νέος μὲν ὢν εἰς τὸν δῆμον μετὰ Τιμοθέου καθ' ὑμῶν ἐπιστολὰς αἰσχρὰς ἔγραφε, νυνὶ δὲ πρεσβύτης ὢν ὥσπερ ἑκὼν ἢ φθονῶν τὰ πλεῖστα τῶν ὑμῖν ὑπαρχόντων ἀγαθῶν παραλέλοιπεν, ἀπέσταλκε δέ σοι λόγον, ὃν τὸ μὲν πρῶτον ἔγραψεν Ἀγησιλάῳ, μικρὰ δὲ διασκευάσας ὕστερον ἐπώλει τῷ Σικελίας τυράννῳ Διονυσίῳ, τὸ δὲ τρίτον τὰ μὲν ἀφελὼν τὰ δὲ προσθεὶς ἐμνήστευσεν Ἀλεξάνδρῳ τῷ Θετταλῷ, τὸ δὲ τελευταῖον νῦν πρὸς σὲ γλίσχρως αὐτὸν ἀπηκόντισεν.* Hier rechnet der Briefschreiber gewiss nicht auf Glauben; aber er gibt eine beissende Kritik der sämmtlichen Fürstenreden des Isokrates. An wen sie gerichtet sind, ist ja in der That meist Nebensache, es ist immer 37 das alte Lied, das Gorgias in Olympia angestimmt hatte; | nur das hat Isokrates von Platon gelernt, dass man es nicht Festversammlungen, sondern Monarchen vorsingen müsse. Man kann sich nach dem Briefe eine Vorstellung machen, wie Isokrates in Speusipps *τεχνῶν ἔλεγχος* weggekommen sein mag[1]). Freilich liessen es die Isokrateer auch nicht an Angriffen fehlen. In dem Briefe § 12 ist von Versuchen Theopomps die Rede, Platon bei Philipp zu verleumden; die Schrift *Κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς* (Athenaeus XI; p. 508c) mag in diesen Zusammenhang gehören. Jedenfalls aber ist es den Isokrateern nie gelungen, die Akademie am makedonischen Hofe zu verdrängen, wenn auch Philipp aus Politik sich die Rathschläge des alten Mannes mag gefallen haben lassen. Ob dieser freilich noch nach der Schlacht bei Chaeronea an Philipp festhielt, ist ungewiss; denn der dritte Brief ist jedenfalls unecht[2]). Der Panathenaikos ist doch wohl faute de mieux wieder für den Demos berechnet. Der von Bergk[3]) erkannte bittere Ausfall gegen Speusippos in § 28 erklärt sich aus dessen Kritik des Philippos zur Genüge.

So verstehen wir jetzt die nothgedrungenen Popularitätsbestrebungen der Antidosistrilogie und zugleich die tiefe Verbitterung gegen Platon. Isokrates hatte wieder einmal in seiner Weise mit Platon zu wetteifern gesucht, und hatte überall Miss-

---

1) Auf dies Werk bezieht sich die unglaubwürdige Nachricht bei Laertius Diogenes IV 2, dass Speusippos zuerst die Geheimnisse des Isokrates veröffentlicht habe.

2) Vgl. Usener, Analecta Theophrastea Thesis I.

3) Fünf Abhandlungen S. 39.

erfolg gehabt; Nikokles und Archidamos waren missrathen, in Syrakus wird er nicht einmal vorübergehend Erfolg gehabt haben. Er hat die neue Laufbahn der Fürstenerziehung gegen 375 voll Zuversicht angetreten, aber er hat die Platonische Kritik des Panegyrikos nicht genügend beachtet; er hat es auch hier nicht über ein Gemisch von Schmeichelei und weisen Gemeinplätzen hinausgebracht. Gerade die beiden Vorzüge, durch die er vornehmlich Platon den Rang abzulaufen dachte, das zu Gefallen reden und die Leichtfasslichkeit hatten sich nicht bewährt. Er musste erleben, dass Platon, der den Tyrannen so wenig wie dem Demos schmeichelte und offen die paradoxesten Reformen verlangte, bewundert und als der wahre Philosoph angesehen wurde, dass die bitteren Wahrheiten, welche er der Demokratie gesagt hatte, ihre prophetische Kraft merklich zu bewähren begannen. Aus diesen Verhältnissen ist der in der Antidosisgruppe vollzogene Umschwung der Stimmung vollkommen begreiflich. Der bezeichnende Unterschied zwischen der ersten Gruppe der Fürstenreden und jener Trilogie ist, dass Isokrates hier die herbe Kritik, welcher Platon im Staat sein sophistisches Treiben unterworfen hat, hochmüthig ignoriert, offenbar weil er glaubt, sie vergessen machen zu können, während er sich in der Antidosis bitter über sie beklagt. Dass dennoch der Staat auch auf Isokrates Eindruck | gemacht hat, und dass er ihn zu wesentlichen Modifica- 38 tionen in der Wahl seiner Ziele bestimmte, verrieth die Rede an Nikokles; wenn sich im Euagoras keine Anspielungen finden, und wenn die Kyprioi, wo aus ganz bestimmten Gründen eine Auseinandersetzung unvermeidlich schien, auf den Gorgias zurückgreifen, so ist das ganz schlau berechnet, um die Aufmerksamkeit von dem gefährlichen Riesenwerk abzuziehen, beweist aber keineswegs, dass der Staat damals noch nicht publiciert war.

Es ist Teichmüllers Verdienst, das Verhalten des Isokrates gegen Platon in dieser Zeit zuerst durch die Analyse des Busiris richtig erkannt zu haben[1]). Er gelangt durch eine falsche Chronologie der Platonischen Dialoge und durch die verfehlte Annahme, der Panegyrikos habe Platon imponieren können, zu ganz falschen Schlüssen; aber seinen Nachweis, dass der Busiris den Staat voraussetzt, halte ich für zwingend, und auch die Taktik des Iso-

1) Literar. Fehden I, S. 101—115.

krates ist bei ihm im wesentlichen richtig charakterisiert. Die *κακαὶ ὑποθέσεις* des Polykrates geben Isokrates erwünschte Gelegenheit, sich von dem Verdachte, dass er dergleichen billige, weisszubrennen; er missbilligt sie ausdrücklich, weil sie geeignet sind, der „Philosophie“ unverdienten Tadel zuzuziehen. Auf den verdienten Tadel seiner Helena geht er wohlweislich nicht ein. Nebenbei sucht er die Grundgedanken des Platonischen Staates, einbegriffen die Bevorzugung der Mathematik, als unoriginal, als durch Pythagoras' Vermittlung von den Aegyptern entlehnt, hinzustellen, eine *διαβολή*, wie sie tückischer kaum gedacht werden kann[1]). Auch ohne diese klaren Beziehungen auf den Platonischen Staat würde man naturgemäss den Busiris auch zeitlich zu den kyprischen Reden stellen müssen. Die Nachricht der Busiris-Hypothesis, dass Polykrates seine Wirksamkeit von Athen nach Cypern verlegte, haben wir keinen Grund zu bezweifeln; ebensowenig wird uns die von Isokrates angenommene Miene überlegener Weisheit glauben machen, dass er die Concurrenz des Polykrates nicht fürchtete; wir kennen diese Maske aus der Polemik gegen Platon zur Genüge. Andererseits ersehen wir aus Isokrates selbst, dass Nikokles in seinem Bildungsstreben nicht eben besonders
39 wählerisch | war. Wir werden daher nicht fehlgehen, wenn wir als Zweck des Busiris den Versuch annehmen, Polykrates bei Nikokles auszustechen oder von vornherein nicht aufkommen zu lassen. Wenn uns heutzutage das, was wir von Polykrates kennen, zu albern erscheint, um eine ernstliche Polemik zu rechtfertigen, so ist daran zu erinnern, dass in jener Jugendzeit der Prosa die

---

1) Mit Recht führt Teichmüller a. a. O. S. 107 das Zeugniss des Krantor (Proclus in Timaeum p. 24) dafür an, dass bereits die Zeitgenossen Platon die Nachahmung ägyptischer Einrichtungen vorwarfen. Allerdings wird neben Isokrates da die Komödie in Betracht kommen. Die überlegene Replik auf diesen thörichten Vorwurf gibt der Timaios p. 22b. Die hier halb im Scherz hingeworfene Behauptung von dem Uralter der attischen Cultur, welche nur durch beständige Ueberschwemmungen immer wieder in Vergessenheit geräth, hat seine Geschichte. Die *κατακλυσμοί*, welche auch in den Gesetzen eine Rolle spielen, nahm Aristoteles in sein System auf. Die Abstammung der Saïten von uralten attischen Colonisten behaupteten Phanodemos und Kallisthenes, während Theopomp das Verhältniss umkehrte, auch hier die Fehde seines Lehrers gegen Platon fortsetzend, wie schon der Platoniker Attikos erkannte. Das Platonische Dogma vom höheren Alter der hellenischen Cultur befolgt Diodor in der rhodischen Archaeologie V 57, wohl nach Poseidonios von Rhodos. [Randbemerk. des Vf.: vgl. O. Müller Proll. S. 98. 176.]

Helena des Gorgias Furore gemacht hat, und dass Aristoteles den sophistischen Alexandros des Polykrates wiederholt citiert, sogar ohne den Namen des Verfassers. Dass Polykrates keineswegs ein verächtlicher Gegner war, lässt sich aber auch noch aus andern Gründen nachweisen. Der Busiris wird daher den Reden an Nikokles vorangegangen sein oder spätestens nebenher; wahrscheinlich zeigt er die erste Reaction auf den Platonischen Staat. Die ganze Gruppe vom Busiris bis zum Archidamos, zu welcher der Philippos als verspäteter Nachzügler kommt, zeigt ein im Ganzen einheitliches Gepräge und stellt den Höhepunkt Isokrateischen Strebens dar. Das Schlagwort *ταῖς μοναρχίαις νομοθετεῖν* und das geflissentliche Betonen des Sittlichen ist bedingt durch Platons persönlichen Vorgang und durch seine herbe Kritik alles sophistischen und demagogischen Treibens. Von Platons Berühmtheit geben auch diese Schriften ein deutliches Zeugniss; von der Grösse Platons aber hatte Isokrates damals so wenig eine hinreichende Vorstellung, dass er dessen Kritik hochmüthig ignorieren zu können meint und der festen Zuversicht ist, ihn in den Schatten stellen zu können durch den Reiz seiner rhetorischen Hausmittel, durch die Erfindung neuer Kunstgattungen, durch unermüdliches Anknüpfen von Beziehungen zu Monarchen, welche er wohl durch reichlich eingestreutes Lob ihrer Vorfahren, ihrer Staaten, ihrer eigenen Person leichter als Platon für sich zu gewinnen hoffte. Ist unsere Beurtheilung dieser Gruppe richtig, so verhilft sie uns zu einer annähernden Datierung der Herausgabe des Platonischen Staates. Diese würde zwischen den Panegyrikos und die Rede an Nikokles fallen, also rund zwischen 380 und 375[1][2].

Was im Staat an Beziehungen zu Isokrates aufgedeckt ist, verträgt sich hiermit vortrefflich; die Platonische Kritik geht, soweit sie sich präcisieren lässt, gegen die Sophistenrede, Helena und mit besonderer Wucht gegen den Panegyrikos; auf die so anmaasslichen kyprischen Reden findet sich nicht die geringste Anspielung, und wie wenig diese Reden in Platons Augen Scho-

---

1) [Randbemerk. des Vf.: Susemihl Genet. Entw. II S. 296: zw. 380 u. 370. Zeller II, 1⁴ S. 554: etwa 375.]

2) Hiermit soll über die einheitliche oder successive Entstehung des Staates natürlich nichts prädiciert sein.

nung verdienten, lehrt die Polemik im grösseren Hippias und im Theaetet.

Diesem chronologischen Ansatz steht nur die neuerdings wieder von Zycha[1]) und Bruno Keil[2]) verfochtene Datierung der 40 Isokrateischen Helena entgegen. Ich halte aber die | für diese Datierung beigebrachten Gründe keineswegs für zwingend. Allerdings, wenn die Isokrateische Helena gegen die des Anaximenes gerichtet gewesen wäre, so könnte sie kaum vor 366 abgefasst sein und gäbe dann einen sicheren terminus post quem für den Staat ab; denn die Platonische Kritik ist unverkennbar[3]). Ich kann jedoch in der Nachricht, die Helena des Isokrates sei gegen Anaximenes gerichtet, nur eine antike Combination sehen, die uns, wenn gute Gründe dagegen sprechen, nicht binden darf. Die

---

1) Bemerkungen zu den Anspielungen und Beziehungen in der XIII. und X. Rede des Isokrates. Jahresbericht des Leopoldstädter Gymnasiums, Wien 1880, S. 30ff.

2) Analecta Isocratea, S. 8, 3.

3) Vgl. namentlich Teichmüller, Liter. Fehden I, S. 113 und meine Akademika S. 52ff., wo ich übersehen habe, dass die betreffende Platonische Stelle auch von Teichmüller bereits gelegentlich herangezogen worden ist, a. a. O. S. 103. Wenn Wendland, Philol. Wochenschr. 4. Jan. 1890, gegen die Beziehung dieser Stelle speciell auf die Helena einwendet, derselbe Vorwurf gegen die Philosophie, dass sie sich mit *μικρά* beschäftige, komme auch im Panathenaikos und in der Antidosis vor, so kommen diese beiden Schriften für den Staat doch keinesfalls in Betracht. Dass das Prooimion der Helena mit dem der Sophistenrede steht und fällt, kann ich nicht zugeben. Dort wird deutlich ein ganz bestimmter einzelner Tugendlehrer gezeichnet, in der Helena ist die Polemik gegen Platon und Antisthenes kunstvoll mit der gegen einen dritten verbunden. Allerdings dass *χρηματίζεσθαι παρὰ τῶν νεωτέρων* keinesfalls von Platon gelten kann, und dass meine Aenderungsvorschläge verfehlt sind, ist richtig. Aber mit Recht bemerkt E. Albrecht (Zeitschr. f. Gymn. Wesen, 1890, Jahresber. S. 28), dass der Satz überhaupt nicht an der Stelle passt. Nach dem Zusammenhang und nach der Parallele von Antidosis § 269 würde man erwarten *περιίστασθαι ὑπὸ τῶν ἀνοήτων;* aber der Satz kann auch Glossem sein; wenn er fehlt, wird nichts vermisst. Dass nun im Helena-Prooimion vieles thatsächlich gegen Platon gerichtet war und von Platon richtig verstanden wurde, geht namentlich daraus hervor, dass in der nachweislich gegen Platon allein gerichteten Diatribe der Antidosis § 258—269 manches aus der Helena wiederkehrt. So die treffende Bemerkung, dass die alten Sophisten noch viel paradoxere Dinge behauptet hätten, Helena § 3, Antid. § 268, der Vorwurf der *θαυματοποιία* Helena § 7, Antid. § 269. Dagegen Helena § 7: *οὗτοι δὲ τοὺς συνόντας μάλιστα βλάπτουσιν*; aber Antidosis § 261: *ἡγοῦμαι γὰρ τοὺς ἐν τοῖς ἐριστικοῖς λόγοις δυναστεύοντας οὐ βλάπτειν ἀλλ᾽ ὠφελεῖν τοὺς συνόντας.* Das Gegentheil würde damals Niemand mehr geglaubt haben.

Gründe der Combination sind in der Hypothesis der Helena angegeben. Der Vorwurf des Isokrates, die Schrift sei mehr Vertheidigung wie Enkomion, passte auf die Helena des Anaximenes; aber er passt ebensogut auf die uns vorliegende Helena des Gorgias. Die Gründe, wesshalb Isokrates gegen Gorgias nicht habe schreiben können, scheinen mir wenig stichhaltig. Der Ton, in dem er vom Verfasser der Helena spricht, weicht doch von seiner sonstigen Polemik sehr erheblich ab, und es ist nicht abzusehen, was ihn verhindert haben sollte, seinen Lehrer in freundschaftlichem Wetteifer zu überbieten. Verhält sich doch im Grunde der Panegyrikos zum Olympikos genau so wie die beiden Enkomien auf Helena zu einander. Wenn endlich für die Zeitbestimmung geltend gemacht wird, in § 2 werde Gorgias als verstorben vorausgesetzt, so kann ich davon in den Worten des Isokrates nichts finden. Er rechnet Gorgias als Urheber paradoxer Sätze zu den Sophisten, und das ist vollkommen richtig. Die Schrift *περὶ φύσεως* gehörte ja auch gewissermaassen einer früheren Generation an; aber dass diese Generation vollkommen ausgestorben sei, sagt Isokrates mit keinem Worte, und wir dürfen es in ihn nicht hineinlegen. Für die Beziehung auf Gorgias ist 41 auch bereits mit Recht geltend gemacht worden, dass Isokrates Berührungen mit der Gorgianischen Helena vermeidet[1]); andererseits zeigt er sich in der inventio noch sehr von Gorgias, speciell, wie es scheint, von dessen Lob des Achill abhängig[2]). Es gibt also keinen zwingenden Grund, mit der Helena unter den Panegyrikos herabzugehen. Andererseits wird man sie wegen des verwandten Prooimions nicht allzu lange nach der Sophistenrede ansetzen, welche gegen Platon speciell noch nicht aggressiv vorgeht, diesen aber mit ihrer offenen Verwerfung der Philosophie unmöglich befriedigen konnte. Die Helena setzt den Euthydem und den Protagoras voraus. Die Rede ist in ihrer unbefangenen

---

1) Es kann hier nur nachträglich angemerkt werden, dass die Echtheit der Gorgianischen Declamationen neuerdings bestritten wird von Gomperz, Die Apologie der Heilkunst S. 165 (Wiener Sitzungsberichte Bd. CXX, 1890).

2) Aristot. rhetor. III, 18, p. 1418a 32: *ἐν δὲ τοῖς ἐπιδεικτικοῖς δεῖ τὸν λόγον ἐπεισοδιοῦν ἐπαίνοις, οἷον Ἰσοκράτης ποιεῖ· ἀεὶ γάρ τινα εἰσάγει. καὶ ὃ ἔλεγε Γοργίας, ὅτι οὐχ ὑπολείπει αὐτὸν ὁ λόγος, τοῦτό ἐστιν· εἰ γὰρ Ἀχιλλέα λέγει, Πηλέα ἐπαινεῖ, εἶτα Αἰακόν, εἶτα τὸν θεόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἀνδρίαν, ἣ τὰ καὶ τὰ ποιεῖ, ὃ τοιόνδε ἐστίν.*

sophistischen Grundsatzlosigkeit ein sprechender Beweis dafür, wie langsam Isokrates begriffen hat, was Platon wollte, und welche Gefahr seinem τεχνίον von jenem drohte. Er mag erstaunt, ja entrüstet gewesen sein, als Platon im Staat die Helena einmal von der moralischen Seite beleuchtete, statt sich von den ἰδέαι und den ἐνθυμήματα bestechen zu lassen. Er hat die Lehre auch in den kyprischen Reden beherzigt, warnt Polykrates vor zweideutigen ὑποθέσεις und lässt Staatsgespräche von seinen Lippen schallen; die volle Wucht der Niederlage empfindet er aber erst zur Zeit der Antidosis.

Wir sind jetzt, Schritt für Schritt zurückgehend, nahe beim Beginn der langjährigen Fehde angelangt und haben nur noch das Verhältniss der Sophistenrede zum Phaidros, Gorgias und Euthydem zu betrachten.

Die alte Ansicht, dass der Euthydem die unmittelbare Antwort auf die Sophistenrede des Isokrates enthält, scheint sich durchaus zu bestätigen. Die von Zycha, Bergk und Siebeck vertretene Auffassung, Platon habe nach der Sophistenrede noch anerkennend über Isokrates urtheilen können, und diese Rede in seiner Art im Phaidros benutzt, hat kürzlich in Natorp einen neuen Verfechter gefunden[1]). Natorp lässt dann consequenterweise die Digression gegen Isokrates im Euthydem erst durch das Prooimion der Helena veranlasst sein. Gegen diese Annahme scheint mir nun zunächst eine Aeusserlichkeit zu sprechen. Platon versichert im Euthydem p. 304e, dass er seinen Kritiker wörtlich citiere[2]). Dass es sich um eine mündliche Aeusserung des Isokrates handle, ist durchaus nicht wahrscheinlich. In der Helena stehen die von Platon citierten Worte nicht; dagegen würden sie vortrefflich in den verlorenen Schluss der Sophistenrede passen[3]). Aber auch abgesehen von dieser Aeusserlichkeit, 42 scheint es mir | ganz unmöglich, dass Platon diese Rede günstig sollte beurtheilt haben, und gerade in der Art wie im Phaidros, mit ausdrücklicher Anerkennung der philosophischen Beanlagung. Wenn auch im Prooimion der Sophistenrede Platon noch nicht

1) Philologus N. F. II, S. 624.

2) ληρούντων καὶ περὶ οὐδενὸς ἀξίων ἀναξίαν σπουδὴν ποιουμένων.

3) Den von Zycha versuchten Nachweis, dass diese Rede vollständig erhalten sei, kann ich nicht für gelungen ansehen.

angegriffen wird, so musste ihm doch die ganz allgemeine Bemerkung § 8, die Menge sehe *πλείω κατορθοῦντας τοὺς ταῖς δόξαις χρωμένους ἢ τοὺς τὴν ἐπιστήμην ἔχειν ἐπαγγελλομένους* in Verbindung mit dem dürftigen *ἐπάγγελμα* des Rhetors selbst, über dessen philosophische Ansichten und Absichten die Augen öffnen. Ich kann mir daher den Phaidros nur vor der Sophistenrede geschrieben denken. Es bleibt bei dieser Annahme nur Eine scheinbare Schwierigkeit: Das Verhältniss der vielbesprochenen Stellen, in welchen Phaidros und Sophistenrede übereinstimmen, lässt sich zwar sehr gut so auffassen, dass Platon Sätze des Isokrates aufnimmt, um sie vertiefend zu modificieren; dagegen wenn Platon die Priorität gebührt, so lässt es sich schwer begreifen, dass Isokrates von ihm seine Grundsätze entlehnt, ohne von seiner Correctur dieser Grundsätze überhaupt Notiz zu nehmen. Nun sind schiefe Entlehnungen bei Isokrates zwar keine Unmöglichkeit; doch würde im vorliegenden Falle kaum eine einfache Entlehnung aus dem Phaidros vorliegen. Die in Betracht kommenden Grundsätze sind doch so tiefsinnig nicht, dass ihre Entdeckung dem Platon oder Isokrates hätte vorbehalten bleiben müssen. Diese Grundsätze werden in der Hauptsache Gorgianisch sein, jedenfalls aber sämmtlich der älteren Rhetorik angehören. Hatte ja doch schon Protagoras das Verhältniss der *φύσις* zur Erziehung eingehend erörtert. Es ist daher gar nicht wunderbar, wenn Platon diese Sätze der älteren Rhetorik zu vertiefen sucht, Isokrates sie zu den seinigen macht, ohne sich um die Platonische Kritik zu kümmern. Schon das genügte, um Platons Erwartungen gründlich zu enttäuschen. Schon im Phaidros selbst scheint mir die Stellung der Sokrateischen Prophezeiung auszuschliessen, dass in der vorhergehenden Kritik der rhetorischen Theorieen irgend etwas von Isokrates herrührt; er wird ja hier mit Emphase allen andern entgegengestellt. Vollkommen analog, wie in der Sophistenrede zum Phaidros, verhält sich Isokrates in der Antidosis zum Gorgias. Er wiederholt hier einfach die Gründe seines Lehrers gegen diejenigen, welche dem Lehrer der Beredtsamkeit den Missbrauch, welcher mit ihr getrieben werden kann, vorwerfen, ohne sich um die Kritik des Platonischen Dialoges im geringsten zu kümmern. Es ist dies seine Verachtung der *ἐριστικοὶ λόγοι*, die ihm so schlecht bekommen sollte. Wir können nach wie vor also den Euthydem als unmittelbare Antwort auf die Sophistenrede fassen.

Beachtenswerth ist nun, wie in diesem schönen Dialoge die Polemik gegen Isokrates noch garnicht im Vordergrunde steht; der neue Störenfried wird zum Schluss mit einer Handbewegung bei Seite geschoben; aber der Hauptangriff gilt noch Antisthenes, und Vertreter der Rhetorik ist noch Gorgias. Der Dialog ist vorbereitend wie kaum ein anderer für die Schulgründung, und seine Resultatlosigkeit nur sehr scheinbar. Der ganze Nachdruck 43 beruht | auf dem kleinen, anscheinend resultatlosen Protreptikos, welchen Sokrates mit Kleinias anstellt; Platon hat die feste Ueberzeugung, dass der Typus des intelligenten und wohlmeinenden Atheners, als welchen er Kriton hinstellt, hier den Vorzug der echten Sokratik vor allen andern Unterrichtsarten klar erkennt. Wo der springende Punkt ist, wird p. 290e ausserordentlich fein dadurch gekennzeichnet, dass Kriton sich über die Antworten des Kleinias wundert und sie ihm nicht zutraut. In dem vorhergehenden Abschnitt p. 288d—290d liegt also die Entscheidung, und hier wird in der That angedeutet, worauf es ankommt, und was alle Andern nicht können.

Es handelt sich um die Auffindung derjenigen *ἐπιστήμη*, welche alle Güter erst zu Gütern macht, indem sie lehrt, sie richtig zu gebrauchen. Nicht einmal eine Wissenschaft, die unsterblich zu machen vermöchte, heisst es p. 289b, würde irgend welchen Nutzen haben, wenn sie nicht lehrte, wozu die Unsterblichkeit zu brauchen sei. Dies geht sicherlich gegen einen ganz bestimmten Tugendlehrer, und zwar gegen denselben, gegen welchen sich Isokrates in der Sophistenrede § 4 wendet. Zycha a. a. O., S. 1 ff. hat sehr wahrscheinlich gemacht, dass dieser Antisthenes war[1]. Im Folgenden werden Gorgias und Isokrates zusammen abgethan. Ist etwa die *λογοποιική* die gesuchte Wissenschaft, die glückselig macht? *καὶ γάρ μοι οἵ τε ἄνδρες οὗτοι, οἱ λογοποιοί, ὅταν συγγένωμαι αὐτοῖς ὑπέρσοφοι, ὦ Κλ., δοκοῦσιν εἶναι, καὶ αὐτὴ ἡ τέχνη αὐτῶν θεσπεσία τις καὶ ὑψηλή. καὶ μέντοι οὐδὲν θαυμαστόν· ἔστι γὰρ τῆς τῶν ἐπῳδῶν τέχνης μόριον μικρῷ δὲ ἐκείνης ὑποδεεστέρα. ἡ μὲν γὰρ τῶν ἐπῳδῶν ἔχεών τε καὶ φαλαγγίων καὶ σκορπίων καὶ τῶν ἄλλων*

---

1) A. a. O., S. 7. Anders fasst die *ἀθανασία* Natorp Philol. N. F. II, S. 618. Für Zychas Auffassung entscheidet die von diesem selbst übersehene Stelle Laert. Diog. VI, 5: *τοὺς βουλομένους ἀθανάτους εἶναι ἔφη* (sc. Antisthenes) *δεῖν ζῆν εὐσεβῶς καὶ δικαίως*.

θηρίων τε καὶ νόσων κήλησίς ἐστιν, ἡ δὲ δικαστῶν τε καὶ ἐκκλησιαστῶν καὶ τῶν ἄλλων ὄχλων κήλησίς τε καὶ παραμυθία τυγχάνει οὖσα. Dies ist geschrieben im Hinblick auf Gorgias Helena § 10: *αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπῳδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται. συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπῳδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητείᾳ.* Dass dies die gesuchte Kunst nicht sei, war schon vorher p. 289 daraus geschlossen worden, dass einige *λογοποιοί* die Reden, die sie verfertigen, nicht zu gebrauchen wissen; eine Hindeutung auf Isokrates' Advocatenthätigkeit, die ihm besonders unangenehm sein musste. Welches ist nun die gesuchte Kunst? Die Strategik ist es desshalb nicht, weil sie ein Theil der Thereutik ist, welche ihre Ergebnisse einer andern Kunst zu gebrauchen überlässt (denn auch die Mathematiker und Astronomen sind ja Jäger und geben, wenn sie irgend Vernunft haben, ihre Beute dem Dialektiker zum Gebrauch). Also kann kein Zweig der Thereutik die gesuchte Wissenschaft sein. Was hier in Parenthese steht, ist in Wahrheit die Hauptsache; | die Dialektik ist die gesuchte Wissenschaft, und nur scheinbar 44 wird p. 291 b ein neuer Anfang der Untersuchung gemacht und geprüft, ob die *βασιλική* die gesuchte Wissenschaft sei. Wenn die *βασιλική* diese Kunst ist, so muss sie den Beherrschten das einzige verleihen, was schlechthin gut ist, die Wissenschaft, alles richtig zu gebrauchen. Und hieran scheinen die Ansprüche der *βασιλική* zu scheitern. Aber nur scheinbar! Die *βασιλική* ist eben identisch mit der *διαλεκτική*; es wird nicht eher gut auf Erden, bis die Philosophen herrschen oder die Könige Philosophen werden. Dann aber lässt sich das *ἔργον* der *βασιλική* auch genau bezeichnen, es ist die Sokratische Tugend, die ein Wissen ist und die auch allein glücklich macht. So hatte Platon, als er die kleine Streitschrift herausgab, die Umrisse seines Staatsideals schon völlig fertig, und es begreift sich, dass er auf die *παιδεία* des Isokrates mit Verachtung herabsah, wenn auch die Hauptkämpfe zunächst mit dem weit bedeutenderen Gegner Antisthenes auszufechten waren. Erst der Panegyrikos scheint ihm die Gefährlichkeit des Isokrates klar gemacht zu haben, nicht in Hinsicht auf philosophischen Tiefsinn, sondern auf Schüleranlockung, und daher dann die erbitterte Polemik im Staate.

Wenn im Phaidros noch keine Kritik des Isokrates vorliegt, so ist der Schluss zwingend, dass er auch im Gorgias noch nicht

mit gemeint ist. Denn dass der Phaidros den Gorgias voraussetzt, halte ich mit den bei Zeller IIa[4], S. 541, 1 angeführten Forschern und Natorp[1]) für erwiesen. Die nach Bakes Vorgang von Sudhaus hervorgehobene scheinbare Beziehung auf die Sophistenrede erklärt sich dann natürlich ebenso, wie die scheinbaren Beziehungen im Phaidros durch gemeinsame Beziehung auf Gorgias. Wenn man einwenden wollte, es sei unbegreiflich, dass Isokrates in der Sophistenrede einen Dialog ignoriere, der seinem ganzen Treiben von vornherein den Boden entzieht, wenn ihm dieser Dialog schon vorgelegen habe, so würde auch hier wieder an die allerdings schwerbegreifliche Verblendung des Rhetors hinsichtlich der Bedeutung der Platonischen Eristik zu erinnern sein, falls es wahr wäre, dass Isokrates den Dialog gänzlich ignoriert. Von Platons Gefährlichkeit hatte Isokrates, als er sein Programm veröffentlichte, allerdings noch keine Ahnung; aber er setzt sich auf seine Art mit dem unbequemen Dialog auseinander. § 19: *Λοιποὶ δ' ἡμῖν εἰσὶν οἱ πρὸ ἡμῶν γενόμενοι καὶ τὰς καλουμένας τέχνας γράψαι τολμήσαντες οὓς οὐκ ἀφετέον ἀνεπιτιμήτους· οἵ τινες ὑπέσχοντο δικάζεσθαι διδάξειν, ἐκλεξάμενοι τὸ δυσχερέστατον τῶν ὀνομάτων, ὃ τῶν φθονούντων ἔργον ἦν λέγειν, ἀλλ' οὐ τῶν προεστώτων τῆς τοιαύτης παιδεύσεως καὶ ταῦτα τοῦ πράγματος καθ' ὅσον ἐστὶ διδακτὸν οὐδὲν μᾶλλον πρὸς τοὺς δικανικοὺς λόγους ἢ πρὸς τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὠφελεῖν δυναμένου. τοσούτῳ δὲ χείρους ἐγένοντο τῶν περὶ τὰς ἔριδας καλινδουμένων, ὅσον οὗτοι μὲν τοιαῦτα λογίδια διεξιόντες, οἷς εἴ τις ἐπὶ τῶν πράξεων ἐμμείνειεν, εὐθὺς ἂν ἐν πᾶσιν εἴη κακοῖς,* 45 *ὅμως ἀρετὴν ἐπηγγείλαντο καὶ σωφροσύνην περὶ | αὐτῶν, ἐκεῖνοι δ' ἐπὶ τοὺς πολιτικοὺς λόγους παρακαλοῦντες, ἀμελήσαντες τῶν ἄλλων τῶν προσόντων αὐτοῖς ἀγαθῶν, πολυπραγμοσύνης καὶ πλεονεξίας ὑπέστησαν εἶναι διδάσκαλοι.* Mich dünkt, es kann keine deutlichere und charakteristischere Auseinandersetzung mit dem Platonischen Gorgias geben, als diese Worte. Was Isokrates an den früheren Lehrern der Rhetorik tadelt, ist ja eben das, was im Gorgias sein Lehrer dem Sokrates ruhig zugibt, dass seine *τέχνη* vor Gericht *καὶ ἐν ἄλλοις ὄχλοις* den Sieg verschaffe. Isokrates ärgert sich, dass diese dadurch den *φθονοῦντες* scheinbar recht geben. Wen er unter *φθονοῦντες* versteht, wissen wir aus der Antidosis zur

---

1) Archiv f. Gesch. der Philos. II, S. 397, Philologus N. F. II, S. 431, 583 ff.

Genüge; sie sind identisch mit den *περὶ τὰς ἔριδας καλινδουμένοις*. Denen wird zugestanden, dass sie insofern besser sind als die Rhetoren, als sie wenigstens zur Tugend ermahnen; allerdings sind ihre *λογίδια* für das praktische Leben ganz unbrauchbar und können den, der sie befolgt, in die grösste Nothlage bringen (das ist es ja, was Kallikles dem Platonischen Sokrates in einem fort vorhält, und was dieser nicht zugibt). Die Lehrer der Rhetorik hätten wenigstens hervorheben sollen, dass ihr Unterricht nicht nur für den Sieg vor Gericht, sondern auch für gute Zwecke tüchtig macht. Mit dieser flüchtigen Reverenz vor der Tugend sucht also Isokrates die schweren Streiche, welche der Gorgias gegen die gesammte Rhetorik führt, zu parieren. Er sucht seine *παίδευσις* von der Ausbildung zur Gerichtsrede sorgfältig zu trennen. Vor jener hat sie die Sittlichkeit voraus, vor den *ἐριστικοὶ λόγοι* die Nützlichkeit. Das sollte ihm aber Platon gegenüber nichts helfen; weil seine *παίδευσις* auch zum Sieg vor Gericht tüchtig macht, wirft ihn Platon zu seinem grössten Schmerz einfach mit den *δικανικοί* zusammen. Für die Bezeichnung *οἱ περὶ τὰς ἔριδας καλινδούμενοι* quittiert Platon im Theaetet mit *οἱ ἐν δικαστηρίοις . . . . καλινδούμενοι*. Isokrates empfindet das in der Antidosis § 30 als ein schweres Unrecht und verwahrt sich noch im Philippos § 82 ausdrücklich dagegen, mit *τοῖς ἐπὶ τοῦ βήματος καλινδουμένοις* etwas gemein zu haben. Ich denke, dass sich §§ 19. 20 der Sophistenrede auf den Platonischen Gorgias bezieht und von Platon auch so verstanden wurde, ist klar. Ich will zum Ueberfluss noch die Platonische Antwort auf den Vorwurf des *φθόνος* hier und in der Helena § 30 hersetzen. Sie findet sich Staat VI p. 500a, wo es vom wahren Philosophen heisst: *ἢ οἴει τινὰ χαλεπαίνειν τῷ μὴ χαλεπῷ ἢ φθονεῖν τῷ μὴ φθονερῷ, ἄφθονόν τε καὶ πρᾶον ὄντα; ἐγὼ μὲν γάρ σε προφθάσας λέγω, ὅτι ἐν ὀλίγοις τισὶν ἡγοῦμαι ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ πλήθει χαλεπὴν οὕτω φύσιν γίγνεσθαι*[1]). Dass das, was auf diese Stelle folgt, auf Isokrates geht, ist längst erkannt worden.

Sehr bezeichnend für Isokrates ist die nachträgliche heftige Polemik gegen den Gorgias in den Kyprioi; sie entspricht ganz der verspäteten Berücksichtigung des Staates in der Antidosis-

---

1) Vgl. auch Gesetze V p. 731 a.

Trilogie. Anders als durch den Erfolg war Isokrates eben nicht zu belehren.

46 | Mit Isokrates sind wir fertig. Seine nach Platons Tode unternommenen Versuche, den Ruhm seines grossen Gegners herabzusetzen und sein eigenes Verdienst herauszustreichen, sind unerquicklich und lehren uns nichts neues. Sie zeigen den gänzlichen Mangel philosophischen Verständnisses und die bekannte Methode der Verkleinerung. Sie würden dem Leser Ekel abnöthigen, wenn sie nicht zugleich den lebendigen Eindruck wachriefen, dass Platon in der That das Verhängniss des Isokrates gewesen ist. Es war Isokrates' Unglück, dass er als Epigone des fünften Jahrhunderts vermeinte, mit dem gewaltigen Propheten einer neuen Zeit, mit dem Totenrichter der antiken Demokratie, rivalisieren zu können; mit dem Gorgias war sein Treiben im voraus gerichtet, so spät er sich das eingestehen mochte und so ehrlich Platons Versuch im Phaidros, ihn zu sich hinaufzuziehen, gemeint gewesen war. Sobald er seine Ziele enthüllt hatte, konnte es für Platon keine Rücksicht auf frühere Freundschaft mehr geben.

Wir wollen aber den Kampfplatz nicht verlassen, ohne den Gewinn heimzutragen, der uns aus der Betrachtung der langen Fehde für das bessere Verständniss der Anfänge Platons erwächst. Zwei wichtige Dialoge Platons, der Gorgias und der Phaidros, sind durch die Sophistenrede chronologisch in engen Schranken bestimmt: sie müssen beide in die neunziger Jahre gehören. Für den Phaidros wird sich eine genaue Bestimmung nicht ermitteln lassen; die Ansicht, dass er zu Lebzeiten des Sokrates geschrieben sei, wird jetzt wenig Verfechter mehr finden. Einen Anhaltspunkt gibt der Umstand, dass Platon aus den Reden, mit denen sich Isokrates gegenwärtig beschäftigt, Hoffnung für die Zukunft schöpft. Das können die Gerichtsreden nicht sein; auch an verlorne und nicht publicierte Reden philosophischer Art zu denken, verbietet Anlage und Richtung des Isokrates. Auf den richtigen Weg weist, wie schon Christ gesehen hat[1]), die Nebeneinanderstellung von Lysias und Isokrates. Die Isokrateische Rede, welche Platons Beifall fand, wird die fingierte Gerichtsrede für den jüngern Alkibiades *περὶ*

---

1) Platonische Studien, S. 56.

τοῦ ζεύγους gewesen sein. Wie hoch Platon von Alkibiades dachte, zeigt das Symposion, und so mochte er den Rettungsversuch des Isokrates, welcher sich immerhin im Tone über die gewöhnlichen Gerichtsreden erhebt und von treuer Anhänglichkeit an die vielgeschmähte Familie zeugt, wohl sympathisch begrüssen, namentlich im Vergleich mit dem von Lysias zusammengefahrenen Schmutz. Indem er das bedenkliche Paignion des Lysias erbarmungslos an den Pranger stellt, ist er Bundesgenosse des Isokrates auf einem andern Felde; eine direkte Polemik gegen Lysias' Gerichtsreden war nicht seine Sache, er mochte Isokrates dankbar sein, dass er ihm diese abnahm. Hiernach wäre der Phaidros etwa zwischen 395 und 390 geschrieben.

Wie lange geht ihm nun der Gorgias vorher? Ich habe früher[1]) die Ansicht vertreten, der Gorgias sei sehr bald nach Sokrates' Tode und nicht in Athen geschrieben worden. | Indessen hat mich Natorp überzeugt, dass der Dialog Platons Anwesenheit in Athen und die Anfänge der Lehrthätigkeit voraussetzt. Dass der Dialog ziemlich am Anfang der Platonischen Schriftstellerei steht, glaube ich auch jetzt noch und glaube nicht, dass Protagoras und Menon wegen ihrer scheinbaren Resultatlosigkeit älter sind. Dem Eindruck, dass der Gorgias eine epochemachende That sei und dass er ein neues Evangelium einführt, wird sich kein Leser entziehen können. Man würde geneigt sein, ihn als Eröffnungsprogramm der Akademie in Anspruch zu nehmen, wenn die deutliche Berücksichtigung in der Sophistenrede dies nicht verböte. Aber als Programm wird der Dialog gefasst werden müssen, nur als Programm einer ersten, vielleicht nicht ganz gelungenen Schulgründung. Ich denke mir, dass Platon den Dialog bald nach seiner Rückkehr von der ersten Reise gegen 395 herausgegeben hat, vorher vielleicht nur Apologie und Kriton. Sein Lehrberuf muss ihm früh klar geworden sein, er legt ihn dar im Gorgias in rücksichtslos scharfem Gegensatz gegen die herrschende *παιδεία*. Ob der Dialog gleich in weiteren Kreisen durchschlug, ist sehr fraglich; ich glaube, das Gegentheil lässt sich wahrscheinlich machen. Einmal spricht die Sorglosigkeit des Isokrates in der Sophistenrede gegen eine

47

1) Akademika, S. 18.

grosse Berühmtheit Platons, und dann lassen die auf den Gorgias folgenden Schriften Platons auf bestimmte Vorwürfe schliessen, welche dem Gorgias gemacht worden waren. Es ist dies erstlich der Vorwurf zu radicaler Verwerfung der Rhetorik ohne specielle Sachkenntniss und dann das allzeit bereite Wort von den sauern Trauben. Durch letzteres wird Platon zu den rhetorischen Spielereien im Phaidros und Menexenos veranlasst, die er in späterer Zeit nicht mehr nöthig gehabt hätte; seine Sachkenntniss bewährt er im Phaidros aufs glänzendste und zeigt dabei, dass er nichts von dem im Gorgias gesagten zurückzunehmen habe. Einige Jahre mögen zwischen beiden Dialogen immerhin verflossen sein.

Eine Bestätigung der gewonnenen Resultate gibt, was sich über den Kampf mit Antisthenes ermitteln lässt. Im Gorgias erwähnt Platon mit Achtung die Lehre, dass die *ἀλυπία* das höchste Glück sei, und die düstern Bilder, die diesen Gedanken ausführen, wenn er diese Lehre auch weder zu der seinigen machen noch den Gegner durch Gleichnisse zu überzeugen hoffen kann[1]). Im Phaidros spricht sich Sokrates bereits gegen die von Antisthenes geübte rationalistische Mythendeutung aus, aber noch halb scherzhaft ohne Schärfe[2]); in der zweiten Liebesrede bedient er sich selbst halb scherzhaft der etymologischen Spielereien, wie sie Antisthenes übte, und der apokryphen Homeriden. Noch gegen 390 geht Antisthenes mit der attischen Demokratie ganz in der Art wie Platon im Gorgias ins Gericht in seinem Archelaos. Dagegen ist spätestens 389 der Bruch zwischen den beiden Sokratikern vollzogen und nicht mehr rückgängig zu machen. Dass der Dialog Ion gegen Antisthenes' Homerstudien
48 gerichtet | ist, hoffe ich erwiesen zu haben[3]). Es ist eine glänzende Entdeckung Bergks, die zu wenig Beachtung gefunden hat, dass dieses Gespräch sich aus seinen Anachronismen mit Sicherheit datieren lässt als im Jahr 389 herausgegeben[4]). Fast gleichzeitig mag der Euthydem sein, in welchem die Polemik gegen

1) Vgl. meine Akademika, S. 86.
2) Dies ist zuerst ausgesprochen von Teichmüller, Liter. Fehden, II, S. 21.
3) Antisthenica, p. 27—31 [oben S. 34—38].
4) Griech. Literaturgeschichte IV, S. 454.

Antisthenes im Vordergrunde steht[1]). Der Kratylos scheint dann nicht allzu lange danach gefolgt zu sein, wenn es auch für diesen interessanten Dialog leider nur einen terminus post quem gibt.

Es sei gestattet, dies hier auszuführen, obwohl es eigentlich den Rahmen dieses Aufsatzes überschreitet. Sokrates sucht p. 433a Kratylos zu dem Zugeständniss zu bewegen, dass auch, wenn im Namen eines Dinges nicht alles ein getreues Abbild des Dinges sei, mit diesem Namen das Ding, zwar nicht gut, aber dennoch bezeichnet sei: *λέγεσθαι δ' οὖν, ὦ μακάριε, ἐῶμεν* (sc. *τὸ πρᾶγμα*), *ἵνα μὴ ὄφλωμεν, ὥσπερ οἱ ἐν Αἰγίνῃ νύκτωρ περιιόντες ὀψὲ ὁδοῦ, καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τὰ πράγματα δόξωμεν αὖ τῇ ἀληθείᾳ οὕτω πως ἐληλυθέναι ὀψιαίτερον τοῦ δέοντος.* Der Satz ist lückenhaft, von den bisherigen Ergänzungsvorschlägen befriedigt keiner. Die Richtung, in welcher die Ergänzung zu suchen ist, wird durch den Vergleich angegeben. Wenn Kratylos bei seiner Halsstarrigkeit bleibt, fürchtet Sokrates, dass sie in Wahrheit später als nöthig ist ankommen, das heisst zur Feststellung des Richtigen gelangen. Dies würde dann ein ähnliches Missgeschick sein, wie das, welches in Aegina diejenigen betrifft, welche sich des Nachts noch ausser der Stadt auf den Landstrassen aufhalten[2]). Was kann das für ein Missgeschick sein, das diese Nachtschwärmer trifft? doch wol weder Gelächter noch ein Process, sondern nur Scherereien am geschlossenen Stadtthor, langes Warten, Ausweis der Persönlichkeit, vielleicht auch ein Trinkgeld oder eine Conventionalstrafe an den Thorhüter. Ich möchte als einfachste Ergänzung, welche den erforderten Sinn gibt, vorschlagen *ἵνα μὴ ⟨μονὴν⟩ ὄφλωμεν.* Dieser Spott Platons über die benachbarte Kleinstadt, die, sobald es dunkel wird, ihre Thore schliesst, würde, wenn Platon die Erfahrung nicht per-

---

1) Die späte Ansetzung des Dialoges, welche Bergk, Fünf Abhandlungen S. 27, versucht, ist nicht haltbar. Wenn er den Ausdruck *ἐντεῦθέν ποθεν ἐκ Χίου* urgiert, so übersieht er, dass dieser Ausdruck für die fingierte Zeit des Dialoges passt, also nicht nothwendig ein Anachronismus ist. Ganz anders geartet ist im Ion der ausschlaggebende Anachronismus, die fremden Feldherrn in athenischen Diensten. Bei einer späteren Ansetzung des Euthydem wäre die Berücksichtigung der Sophistenrede des Isokrates schwer verständlich.

2) Für *ὁδός* in der Bedeutung Landstrasse im Gegensatz zu *δρόμος* vgl. Phaidros p. 227a.

sönlich gemacht hätte, unverständlich sein. Von dem angeblichen Verkauf Platons in Aegina können wir hier absehen; die Stelle setzt friedlichen Verkehr Platons in Aegina voraus. Dieser war aber vor dem Frieden des Antalkidas nicht möglich. Dass ein solcher Verkehr Platons in Aegina wirklich stattfand, und welcher Art er war, hat Christ, Platonische Studien, S. 8, erkannt, indem 49 er Aristoteles Metaph. IV 5 | p. 1015a 25, wo als Beispiel für das *ἀναγκαῖον οὗ ἄνευ τὸ ἀγαθὸν μὴ ἐνδέχεται ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι* angeführt wird *τὸ πλεῦσαι εἰς Αἴγιναν ἵν' ἀπολάβῃ τὰ χρήματα*, mit der Nachricht combinierte, welche der 13. Platonische Brief erhalten hat, in Aegina habe ein gewisser Andromedes die Geldgeschäfte des Dionysios besorgt und auch Platon habe von ihm bezogen. Nun ist zwar der dreizehnte Brief nicht echt und die Nachricht, dass Platon von dem Tyrannen unterstützt worden sei, zweifelhaft; aber dass Platon namentlich zur Zeit der Umtriebe für Dion Capitalien ausserhalb Athens angelegt hatte, ist nicht zweifelhaft, und da war nach dem Frieden des Antalkidas kein Ort geeigneter, als das in kurzer Fahrt zu erreichende Aegina. Dass auch dem Verfasser des dreizehnten Briefes noch gute biographische Quellen zur Verfügung standen, ist nicht zu bezweifeln; desshalb kann der Name des Andromedes recht gut authentisch sein, nur in der Ausmalung des persönlichen Verhältnisses Platons zum Tyrannen lässt der Epistolograph seine Phantasie grassieren.

Demnach wäre der Kratylos nach 387 geschrieben, aber wahrscheinlich nicht viel später. Schon der Euthydem enthielt eine Quittung über Angriffe auf die Ideenlehre. Diese Angriffe können nur gegen den Phaidros gerichtet gewesen sein und wenn, wie mir wahrscheinlich ist, Zycha Recht hat mit der Annahme, das Prooimion der Isokrateischen Sophistenrede richte sich vornehmlich gegen die *ἀλήθεια* des Antisthenes, so werden in dieser Schrift und im Herakles auch die Angriffe auf Platon enthalten gewesen sein. Beide Schriften werden wahrscheinlich noch in die neunziger Jahre fallen und den Beginn der Fehde von Antisthenes' Seite bezeichnen. Zusammengehalten werden Euthydem und Kratylos durch die Einführung des *διαλεκτικός*, der allein im Stande ist, die Erzeugnisse aller andern Künste richtig zu verwenden. Aber im Euthydem musste man dessen Bedeutung zwischen den Zeilen lesen, im Kratylos ist er

zuversichtlich in den Vordergrund gestellt. Ueberhaupt ist im Kratylos deutlich, dass Platon bereits eine Schule hat. Antisthenes hofft er nicht mehr zu bekehren. Desshalb ist die Widerlegung des Kratylos endgültig auch nur auf dem Boden der Ideenlehre, die Antisthenes auf das heftigste bestritt. Platon schreibt also den Kratylos lediglich für Bekenner dieser Lehre, für seine Schüler, sowohl die vorhandenen, wie die noch zu gewinnenden.

ZUM HERAKLES DES ANTISTHENES.

[Philologus L (N. F. IV), 2[1])].

Philol. L S. 288. In einem anregenden Aufsatze über Xenophons Kynegetikos hat jüngst Kaibel[2]) die ansprechende Vermuthung aufgestellt, dass Xenophon zu dem überraschend umfangreichen Kataloge der Schüler Cheirons im Prooimion jenes Tractats angeregt worden sei durch den Herakles des Antisthenes, in welchem Cheiron gleichfalls eine Rolle spielte. Dass die Schrift für durchaus echt zu halten ist, und dass jene Anlehnung das Auffallende des Prooimions zum Theil zu erklären geeignet ist, darin stimme ich Kaibel vollständig zu; wenn er dagegen bei Xenophon eine gewisse Opposition gegen die Antisthenische Auffassung des Kentauren erblicken zu müssen glaubt, so kann ich ihm hier nicht mehr folgen und muss meine Gründe in Kürze darlegen, da meine frühere Behandlung dieser Frage vielleicht durch ihre Kürze missverständlich ist[3]).

Was zunächst die Scenerie des Dialoges betrifft, gleichviel ob sie unmittelbar vorgeführt oder, was wahrscheinlicher ist, wiedererzählt war, so geht Kaibel mit Recht von dem Bruchstück bei Eratosthenes Katasterismen (p. 184 Robert) aus: *οὗτος δοκεῖ Χείρων εἶναι ὁ ἐν τῷ Πηλίῳ οἰκήσας δικαιοσύνῃ τε ὑπερενέγκας πάντας ἀνθρώπους καὶ παιδεύσας Ἀσκληπιόν τε καὶ Ἀχιλλέα· ἐφ᾽ ὃν Ἡρακλῆς δοκεῖ ἐλθεῖν δι᾽ ἔρωτα. ᾧ καὶ συνεῖναι* | 239 *ἐν τῷ ἄντρῳ*

---

1) [Randbemerk. des Vf.: Vgl. Hirzel, Unters. II S. 876].

2) Hermes XXV S. 581 ff.

3) Akademika S. 192.

τιμῶν τὸν Πᾶνα. μόνον δὲ τῶν Κενταύρων οὐκ ἀνεῖλεν, ἀλλ' ἤκουεν αὐτοῦ, καθάπερ Ἀντισθένης φησὶν ὁ Σωκρατικὸς ἐν τῷ Ἡρακλεῖ. Dazu kommt noch das von Winckelmann übersehene Zeugniss des Germanicus-Scholiasten (p. 178 Breysig): 'Cuius (Chironis) hospitio cum Hercules uteretur, sicut Antisthenes dicit, e pharetra sagitta lapsa dicitur pedem eius vulnerasse, acceptoque vulnere illum animam exhalasse, et ab Iove astris illatum', wobei freilich sich nicht sicher ausmachen lässt, ob Antisthenes nur für das hospitium citiert wird, oder auch für den Tod, und ob diese scheinbare Abweichung von der sonstigen Version des Todes der Kürze und Nachlässigkeit des Berichtes zuzuschreiben, oder in dem Dialoge begründet ist[1]). Jedenfalls wurden Cheiron, Herakles und Achilleus als Hauptpersonen eingeführt und die Erziehung des Achill bot Gelegenheit zur Erörterung der Themata παιδεία ἔρως πόνος (= ἀρετή), welcher an den Thaten des Herakles exemplificiert werden konnte. Wenn Kaibel annimmt (S. 589), dass Asklepios mit Achill in dieselbe Zeit versetzt worden, also wohl als sein Schulkamerad aufgetreten sei, so würde nichts hindern, Antisthenes, wenn sonst etwas dafür spräche, diesen Anachronismus zuzutrauen, aber in den angeführten Stellen wenigstens spricht nicht das Geringste dafür, dass Asklepios überhaupt als gleichzeitig auftrat; die Rede sein konnte von ihm, wie von den andern Schülern Cheirons gewiss, wenn auch diese schwerlich die stattliche Anzahl wie bei Xenophon erreichten und schwerlich in durchweg enkomiastischem Sinne.

Dass von den Thaten des Herakles ausführlich die Rede war, und in welcher Weise diese behandelt wurden, geht aus dem von Themistios περὶ ἀρετῆς p. 33 erhaltenen Bruchstücke hervor, das zuerst von Bücheler im Rhein. Museum 27 S. 450 gewürdigt wurde. Da Prometheus hier dem Herakles Vorwürfe macht über die Beschränkung seiner Forschung auf niedrige irdische Dinge, folgerte Bücheler mit Recht, dass bei Antisthenes Herakles hiergegen müsse gerechtfertigt worden sein, und zog hierher die allegorische Deutung der Prometheusfabel bei Dion | Chrysostomos 290 VIII (7) § 33 A, wo Prometheus als ein Sophist erscheint, den

1) Es wäre wichtig dies zu wissen, wegen der gleich zu besprechenden eigenthümlichen Auffassung von Prometheus, welche Antisthenes vertrat, mit dessen Apotheose der Tod des Cheiron gemeinhin verbunden wird.

Herakles vom Geier des Hochmuths, der ihm die Leber frisst, befreit [1]). In ähnlicher Weise wird die Ueberwindung des Geryoneus, Diomedes, Busiris und der Amazonen umgedeutet. Eine andre Stelle, welche sich auf dieselbe Behandlung der Heraklessage bezieht, habe ich Akademika S. 192 beigebracht aus Plutarch de ei apud Delphos 6: *Ὁ δ' Ἡρακλῆς οὔπω τὸν Προμηθέα λελυκὼς οὐδὲ τοῖς περὶ Χείρωνα καὶ Ἄτλαντα σοφισταῖς διειλεγμένος, ἀλλὰ νέος ὢν καὶ κομιδῇ Βοιώτιος ἀναιρῶν τὴν διαλεκτικὴν καὶ καταγελῶν τοῦ Ε τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον ὑποσπᾶν ἔδοξε βίᾳ τὸν τρίποδα καὶ διαμάχεσθαι πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ τῆς τέχνης· ἐπεὶ προιών γε τῷ χρόνῳ καὶ οὗτος ἔοικε μαντικώτατος ὁμοῦ γενέσθαι καὶ διαλεκτικώτατος.* Wenn Atlas als Sophist erschien, *ὅς τε θαλάσσης πάσης βένθεα οἶδε,* so war er, da dem Herakles dienstbar gemacht, gewiss auch ein Vertreter der nach Meinung der Kyniker unnützen Naturwissenschaften. Diese Vermuthung wird bestätigt durch eine Stelle Ciceros Tusc. V 3, 8, welche auf Poseidonios zurückgeht, der hier dem Antisthenischen Herakles eine Correctur angedeihen lässt, da er gerade die von jenem verachteten Wissenschaften sehr hoch stellte: 'Nec vero Atlans sustinere caelum, nec Prometheus adfixus Caucaso, nec stellatus Cepheus cum uxore, genero filia traderetur, nisi caelestium divina cognitio nomen eorum ad errorem fabulae traduxisset' [2]).

Die Antisthenische Umdeutung der Heraklessage, deren Spuren in den angeführten Stellen vorliegen, wird nun bereits 291 | gegen 389 von Platon im Euthydem verspottet, wenn p. 297 c

---

1) Ich kann diese Auffassung durch die Einwände, welche Ernst Weber in seiner schönen Arbeit De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore, Leipziger Studien X p. 241 ff. erhebt, nicht für erschüttert halten. Er meint, die göttliche, überirdische Weisheit für Herakles, die menschliche für Prometheus in Anspruch nehmen zu müssen. Es ist aber schon recht bedenklich, dass er dafür bei Themistios ändern muss: 'Herakles sprach zum Prometheus' für P. sprach zum H. Wenn ferner Prometheus bei Themistios sagt: „Der aber dessen Interesse an den Dingen dieser Welt ist, und der die Denkkraft seiner Intelligenz und seine Klugheit auf diese schwachen und engen Dinge beschränkt (d. h. der Verehrer der *φρόνησις*), ist nicht ein Weiser, sondern gleicht dem Thier, dem der Koth behaglich ist", so ist das Bild canis immundus vel amica luto sus, der Vorwurf des *ὑηνεῖν,* gegen die Kyniker herkömmlich; gegen Prometheus gewandt liesse er sich schwer vorstellen. Die Gegenstände der *σοφία*, die himmlischen Dinge sind *τὰ ὑπερουράνια, μετέωρα,* nach Meinung der Kyniker *περιττὰ καὶ ἀνωφελῆ.*

2) Vgl. Pausanias IX 20, 3.

die Hydra als Sophistin gefasst wird, und nicht viel später im Kratylos, wo Sokrates p. 411a sich ausdrücklich auf den Herakles bezieht, wenn er zur Reproducierung der Antisthenischen Etymologieen das Löwenfell anzieht, wenn er p. 398b die *δαίμονες* als *φρόνιμοι* und *δαήμονες* deutet und den Namen Heros von *εἴρειν* ableitet und die Heroen als gewaltige Dialektiker erklärt.

Dies sind die Hauptspuren, welche der Antisthenische Herakles zurückgelassen hat, über einiges weitere vergleiche man Ernst Weber a. a. O. 3. 236ff. Es leuchtet wohl ein, dass als Sophisten im ungünstigen Sinne, als Truglehrer oder als unverständige, von den Sophisten verdorbene Menschen, vornehmlich die Gegner des Herakles erschienen. Bei Atlas war ausserdem der Gegensatz durch die Sage gegeben und lag bei Prometheus nahe, unter dessen Namen vielleicht die anspruchsvollere Platonische Weisheit verspottet wurde[1]). Wenn Cheiron bei Plutarch Sophist genannt wird, so richtet sich hier der Spott vornehmlich gegen die Modernisierung der Sage; dass Herakles in irgend welchem Gegensatze zu Cheiron gestanden habe, geht aus dieser Stelle nicht hervor und ist durch Eratosthenes, wo Herakles als Zuhörer des Cheiron erscheint, geradezu ausgeschlossen. Cheiron war bei Antisthenes vielmehr echter

---

1) Wenigstens hat Platon sich des Prometheus im Gegensatze zu Antisthenes nachdrücklich angenommen im Philebos, wo er von seinem Wege zur Wahrheit redet, p. 16c: *Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, . . ., ποθὲν ἐκ θεῶν ἐῤῥίφη διά τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί· καὶ οἱ μὲν παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην τὴν φήμην παρέδοσαν κ. τ. λ.* (vgl. Politicus p. 274d). An den schwierigen und abstrusen Philebos und an den Herakles des Antisthenes knüpft Poseidonios, mehr Platon sich zuneigend, in der Schrift an, welche man aus Cicero Tusc. V 3 und Senecas 90. Briefe sich reconstruieren kann. Wenn Ribbeck Gesch. der röm. Dichtung I S. 254 meint: „Vielleicht hatte schon Antisthenes wie Theophrast unter der prometheischen Gabe des Feuers den verhängnissvollen Trieb zur Philosophie verstanden, welchen der Titane dem irdischen Geschlecht zu dessen Unglück eingepflanzt habe", so ist das insofern nicht richtig, als von einer Doppelseitigkeit des philosophischen Triebes bei Antisthenes nicht die Rede war. Prometheus ist Vertreter der falschen Philosophie, welche *τῦφος* und *τρυφή* im Gefolge hat; die wahre Philosophie, welche Herakles vertritt, gereicht der Menschheit durchaus nur zum Segen. Theophrast folgt Platon, wie auch die Stoa bereits vor Poseidonios. Man vergleiche darüber das in meinen Akademika S. 215 über Plutarch *περὶ τύχης* bemerkte.

Tugendlehrer und sein Verhältniss zu Achill analog dem des 292 Sokrates | zu Alkibiades. Die Auffassung wird auch bestätigt durch eine erst jüngst bekannt gewordene Stelle, welche einen Nachhall des Antisthenischen Dialoges enthält.

Das von Sternbach entdeckte und publicierte Gnomologium Vaticanum berichtet Nr. 11 in Chrienform von Antisthenes (Wiener Studien IX S. 183): *ὁ αὐτὸς θεασάμενος ἐν πίνακι γεγραμμένον τὸν Ἀχιλλέα Χείρωνι τῷ Κενταύρῳ διακονούμενον, „εὖ γε, ὦ παιδίον", εἶπεν, „ὅτι παιδείας ἕνεκα καὶ θηρίῳ διακονεῖν ὑπέμεινας"*. Man lasse sich durch die Einkleidung nicht verleiten, diese Stelle unter die Schriftquellen für die Geschichte der Malerei zu stellen, sondern fasse sie ruhig als indirectes Fragment des Antisthenischen Herakles.

Wenn daher Kaibel S. 589 meint: „Der Beweisführende im Dialog war natürlich Herakles selbst, der seine Lehre der des Chiron entgegensetzte" und „Die Entlehnung ist aber nicht eine rein mechanische, vielmehr hat Xenophon eine gründliche Abänderung vorgenommen und damit gegen Antisthenes' Deutung des Homerischen *δικαιότατος Κενταύρων* Verwahrung eingelegt. Chiron ist kein Sophist, sondern ein wirklicher Tugendlehrer, ein Vorläufer des Sokrates, und sein Wissen und Können, das Antisthenes hat verächtlich machen wollen, erkennt Xenophon an.", so geben hierzu wenigstens die mir bekannten Fragmente nicht den geringsten Anhalt, vielmehr erscheint Xenophon in der Hauptsache durchaus in Uebereinstimmung mit Antisthenes. Ueber das Verhältniss Xenophons zu Antisthenes habe ich Akademika S. 153 ff. gehandelt und auch einige Stellen hervorgehoben, in welchen Xenophon gegen Antisthenes polemisiert (S. 198. 257, 1); wenn aber Kaibel a. a. O. meint, Xenophon lasse im Symposion II 10 und VIII 6 den Antisthenes mit einer gewissen Freude abfertigen, so wiegen doch gerade in diesem Dialoge die ausdrücklichen Anerkennungen und Entlehnungen ungleich schwerer als jene harmlosen Scherze, und wenn Xenophon VIII 23 schreibt: *ὁ μὲν γὰρ παιδεύων λέγειν τε ἃ δεῖ καὶ πράττειν δικαίως ἂν ὥσπερ Χείρων καὶ Φοῖνιξ ὑπ' Ἀχιλλέως τιμῷτο, ὁ δὲ τοῦ σώματος ὀρεγόμενος εἰκότως ἂν ὥσπερ πτωχὸς περιέποιτο*, so ist hierin ein Citat des Antisthenischen Herakles zu erkennen, nicht etwa eine Polemik gegen ihn.

Auch dass in der Auffassung des Eros zwischen Xenophon | und Antisthenes ein Gegensatz bestanden habe, ist Kaibel 293 nicht gelungen glaublich zu machen. Xenophon führt Kynegetikos XII 18—20 aus: Dass alle die *ἀρετή* lieben, ist klar; sie werden aber von den mit ihr verbundenen *πόνοι* abgeschreckt. Wenn sie körperlich sichtbar wäre, so würde man sich mehr um sie bemühn, *ὅταν μὲν γάρ τις ὁρᾶται ὑπὸ τοῦ ἐρωμένου, ἅπας ἑαυτοῦ ἐστι βελτίων, καὶ οὔτε λέγει οὔτε ποιεῖ αἰσχρὰ οὐδὲ κακά, ἵνα μὴ ὀφθῇ ὑπ' ἐκείνου.* Diese Stelle glaubt Kaibel abhängig von Platons Phaidros p. 250d: *ὄψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ᾗ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται — δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν — καὶ τἆλλα ὅσα ἐραστά.* Beide sollen eine Personification der *Φρόνησις* in Antisthenes' Herakles vor Augen haben; Hohn von Seiten Platons, Kritik von Seiten Xenophons soll dann darin liegen, dass sie diese mit einem geliebten Wesen vergleichen, weil Antisthenes den *ἔρως* für eine Krankheit der menschlichen Natur erklärt habe (Clem. Alex. Strom. II 20). Dieser Aeusserung stehn aber andre entgegen, weshalb wir sie nothwendig auf den *ἔρως πάνδημος* beschränken müssen. Unter dem Verhalten des Weisen nach Antisthenes wird bei Laertius Diogenes VI 11 erwähnt: *καὶ ἐρασθήσεται δὲ, μόνον γὰρ εἰδέναι τὸν σοφὸν τίνων χρὴ ἐρᾶν.* 12 . . . *ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός* und § 105 in unmittelbarer Nachbarschaft eines Citats aus dem Herakles: *Ἀξιέραστόν τε τὸν σοφὸν, καὶ ἀναμάρτητον καὶ φίλον τῷ ὁμοίῳ.* Diese Sentenzen werden illustriert durch die Frage des Sokrates in Xenophons Symposion VIII 4: *σὺ δὲ μόνος, ὦ Ἀντίσθενες, οὐδενὸς ἐρᾷς; ναὶ μὰ τοὺς θεοὺς, εἶπεν ἐκεῖνος, καὶ σφόδρα γε σοῦ.* Warum hätte nicht schon Antisthenes selbst die Liebe zum Weisen auf die Weisheit übertragen können? Wenigstens verspotten konnte man ihn durch eine solche Uebertragung sicherlich nicht. Ja, auch das ideale Moment der Knabenliebe wird Antisthenes ebensowenig wie Platon verworfen, sondern gleich Xenophon nur nach unsern Begriffen 'platonischer' als Platon gefasst haben: *λέγει οὖν καὶ ὁ Ἀντισθένους Ἡρακλῆς περί τινος νεανίσκου παρὰ τῷ Χείρωνι τρεφομένου· μέγας γάρ φησι καὶ καλὸς καὶ ὡραῖος, οὐκ ἂν αὐτοῦ ἠράσθη δειλὸς ἐραστής* (Proclus in Plat. Alcib. p. 98). Damit wird der *ἀνδρεῖος ἐραστής*, als welchen man sich Cheiron oder Herakles

selbst denken kann, doch nicht gemissbilligt. Und wenn nach
294 | Olympiodor in Plat. Alc. p. 28 die Schönheit des Alkibiades mit der des Achill verglichen wurde, so fasste jedenfalls Antisthenes das Verhältniss des Sokrates zu diesem ebenso auf wie Platon, wie er auch sonst mit seinem Antipoden in der Verherrlichung des wunderbaren Mannes übereinstimmte.

Ob nicht auch das Erziehungsresultat bei Achill in Folge angeborener *ἀκολασία* ein ähnliches war wie bei Alkibiades, diese Frage kann wohl aufgeworfen werden. Möglich ist ja, dass die Homerinterpretation des Antisthenes wie aus Odysseus auch aus Achill einen vollkommnen kynischen Weisen machte, aber ganz leicht war das nicht. Wenn Antisthenes die Erziehung als einigermassen misslungen betrachtete, so durften wir hoffen, in der 58. (41. A) Rede des Dion Chrysostomos, welche eine Episode aus der Erziehung des Achill schildert, eine gedanklich getreue Reproduction aus dem Antisthenischen Herakles zu besitzen. Aber auch im andern Falle würde der Zusammenhang wohl unabweislich sein; die Rede wäre nur an einer für Achill ungünstigen Stelle abgebrochen, oder die Strafrede und Unglücksprophezeiung des Cheiron entspränge der jungkynischen Tendenz, an Homer und seinen Helden Kritik zu üben, wie sie seit Bion und Zoilos nicht selten ist und auch in Dions *Τρωικός* hervortritt[1]). Die Art, wie hier Cheiron gegen das Vorurtheil des Achill, der Bogen sei eine feige und unadliche Waffe, kämpft, ist echt Sokratisch, und wenn ihn Achill wegen seiner Argumente einen Sophisten schilt, so kann man auch die Elenktik des Sokrates von diesem Vorwurfe nicht ganz freisprechen. Trotz des Zerwürfnisses erscheint Cheiron auch hier § 3 ff. A als *ἐραστής* des Achill. Die Art, wie der erzürnte Kentaur die scheinbare Tapferkeit seines Zöglings auf ihren wahren Werth zurückführt, erinnert an die beiden sophistischen Declamationen des Antisthenes, namentlich an den Odysseus.

---

1) Ueber dessen Quellen vergleiche v. Wilamowitz, Commentariolum grammaticum III S. 10. Verwandt würde die Tendenz der Verkleinerung des Odysseus sein, wie sie sich theilweise in den Briefen des Krates und in dem auf eine Menippeische Quelle zurückgehenden Gryllos Plutarchs zeigt (vgl. Usener Epicurea p. LXIX).

Entscheiden lässt sich die Frage, wie Achill von Antisthenes aufgefasst wurde, mit unsern Mitteln nicht. Wenn ihm aber, wofür manches spricht, Agamemnon der vollkommne König war, so kann er Achill nicht unbedingt in Schutz genommen haben | und ist seine Auffassung wahrscheinlich bei Dion vertreten. 295 Dass bei Xenophon die Erziehung des Achill trotzdem schlechtweg unter den Ruhmestiteln des Cheiron erscheint, könnte dann als eine ernstliche Meinungsverschiedenheit nicht betrachtet werden, da den Cheiron ja auch bei Antisthenes keinesfalls eine Schuld traf. Nur an einer Stelle des Kynegetikos vermag ich wahrscheinliche Polemik Xenophons gegen Antisthenes zu erblicken, wenn auch nicht gegen den Herakles, nämlich in Betreff des Palamedes I § 11: *Παλαμήδης δὲ, ἕως μὲν ἦν, πολὺ τῶν ἐφ' ἑαυτοῦ ὑπερέσχε σοφίᾳ, ἀποθανὼν δὲ ἀδίκως, τοσαύτης ἔτυχε τιμωρίας ὑπὸ θεῶν, ὅσης οὐδεὶς ἄλλος ἀνθρώπων. ἐτελεύτησε δὲ οὐχ ὑφ' ὧν οἴονταί τινες· οὐ γὰρ ἂν ἦν ὁ μὲν σχεδόν τι ἄριστος, ὁ δὲ ὅμοιος ἀγαθοῖς· κακοὶ δὲ ἔπραξαν τὸ ἔργον.* Dion Chrysostomos dagegen in der 13. (12.A) Rede § 21, wo er dem Archelaos des Antisthenes folgt[1]), führt Palamedes als Beispiel für die Verderblichkeit der *ἐγκύκλιος παιδεία* an, von welcher er wesentliche Stücke erfunden hatte, ähnlich, wie er an andrer Stelle nach Antisthenes Prometheus mit Recht für die Erfindung des Luxus bestraft sein lässt! *καὶ τὸν Παλαμήδην οὐδὲν ὤνησεν αὐτὸν εὑρόντα τὰ γράμματα πρὸς τὸ μὴ ἀδίκως ὑπὸ τῶν Ἀχαιῶν τῶν ὑπ' αὐτοῦ παιδευθέντων καταλευσθέντα ἀποθανεῖν· ἀλλ' ἕως μὲν ἦσαν ἀγράμματοι καὶ ἀμαθεῖς τούτου τοῦ μαθήματος, ζῆν αὐτὸν εἴων· ἐπειδὴ δὲ τούς τε ἄλλους ἐδίδαξε γράμματα καὶ τοὺς Ἀτρείδας δῆλον ὅτι πρώτους, καὶ μετὰ τῶν γραμμάτων τοὺς φρυκτοὺς ὅπως χρὴ ἀνέχειν καὶ ἀριθμεῖν τὸ*

---

1) Vgl. meine Antisthenica p. 8 [oben S. 16f.]. Akademika S. 1ff. Wenn neuerdings behauptet worden ist, man dürfe keine ausgedehntere Benutzung altkynischer Quellen bei Dion erwarten, da man ja vor Augen habe, wie er Platon und Xenophon benutzt habe, so macht diese Warnung zwar einen kritisch-vorsichtigen Eindruck, beruht aber auf einer schiefen Analogie. Es wäre dasselbe, wenn man beispielshalber bei Seneca aus der Art der Benutzung Epikurs auf sein Verhältniss zu Poseidonios und andern Stoikern schliessen wollte. Dion war eben Kyniker und nicht Platoniker. In der 13. Rede gibt er zudem das Mass seiner Selbständigkeit selbst genau an und ist ausserdem der Umfang der Entlehnung aus Antisthenes durch den Zusammenhang gegeben.

πλῆθος, ἐπεὶ πρότερον οὐκ ᾔδεσαν οὐδὲ καλῶς ἀριθμῆσαι τὸν ὄχλον, ὥσπερ οἱ ποιμένες τὰ πρόβατα, τηνικαῦτα σοφώτεροι γενόμενοι καὶ ἀμείνους ἀπέκτειναν αὐτόν. Ob bei Antisthenes Odysseus die Schuld am Tode des Palamedes trug, ist allerdings aus Dion nicht ersichtlich; jedenfalls wurde seine *σοφία* 296 | verspottet und seine *παιδεία,* welche die Achaeer schlechter gemacht habe, so dass er sich eigentlich selbst seinen Tod zuzuschreiben habe. Des von Antisthenes misshandelten Palamedes nimmt sich Platon im Staate an, indem er sich zur Revanche über Agamemnon lustig macht VII p. 522c: *Παγγέλοιον γοῦν, ἔφην, στρατηγὸν Ἀγαμέμνονα ἐν ταῖς τραγῳδίαις Παλαμήδης ἑκάστοτε ἀποφαίνει. ἢ οὐκ ἐννενόηκας, ὅτι φησὶν ἀριθμὸν εὑρὼν τάς τε τάξεις τῷ στρατοπέδῳ καταστῆσαι ἐν Ἰλίῳ καὶ ἐξαριθμῆσαι ναῦς τε καὶ τἆλλα πάντα, ὡς πρὸ τοῦ ἀναριθμήτων ὄντων καὶ τοῦ Ἀγαμέμνονος, ὡς ἔοικεν, οὐδ' ὅσους πόδας εἶχεν εἰδότος, εἴπερ ἀριθμεῖν μὴ ἠπίστατο;* Xenophon widerspricht im Kynegetikos der Ueberlieferung, welcher er Mem. IV 2, 33 und Apol. 26[1]) folgt. Ver-

1) Von der Unechtheit der Apologie hat mich auch Kaibel S. 581, 1 nicht überzeugt. Die meisten früher vorgebrachten Bedenken widerlegt gut Buresch, historia critica consolationum (Leipz. Stud. 9) S. 2f.; nur ist es unnöthig, der Echtheit der Apologie Kap. IV 8 der Memorabilien zu opfern, weil dort dieselben Informationen noch schlechter benutzt sind. Geschmacksgründe vermögen die Apologie nur bei denen zu verdächtigen, die von Xenophons capitale ingenium überzeugt sind. „Die niederträchtige Prophezeiung am Schluss (§ 30)“ beweist, wo nicht direct für die Echtheit, so doch für die frühe Abfassung der Schrift. Es bleibt das Bedenken, dass § 22 *οἱ συναγορεύοντες αὐτῷ φίλοι* auf den Process nicht passt, und auf litterarische Apologieen bezogen werden muss. Dem gegenüber genügt es, daran zu erinnern, dass auch in den Memorabilien die Schrift des Polykrates beständig mit der wirklichen Anklage confundiert wird. Dass Sokrates wirklich vor Gericht an Palamedes angeknüpft habe, sucht Buresch a. a. O. wahrscheinlich zu machen. Dass in der Xenophontischen Apologie der Palamedes des Gorgias benutzt ist, scheint noch nicht bemerkt zu sein; ein Beweis gegen die Echtheit ist auch das nicht. Man vergleiche:

Gorgias § 1	Xenophon § 27
Ἡ μὲν κατηγορία καὶ κρίσις οὐ περὶ θανάτου γίγνεται· θάνατον μὲν γὰρ ἡ φύσις φανερᾷ τῇ ψήφῳ κατεψηφίσατο τῶν θνητῶν, ᾗ περ ἡμέρᾳ — ἐγένετο.	*οὐ γὰρ πάλαι ἴστε, ὅτι ἐξ ὅτουπερ ἐγενόμην κατεψηφισμένος ἦν μου ὑπὸ τῆς φύσεως ὁ θάνατος;*

wandt ist die Art, wie er Mem. I 2, 58 ff. Sokrates von dem Vorwurf des Polykrates zu reinigen sucht, er habe dadurch oligarchische Gesinnung gezeigt, dass er das Verhalten des Odysseus B 188 ff. gelobt habe, und die Ehrenrettung des Ganymedes im Symposion VIII 30. Xenophon lehnt sich in Dichterbenutzung und Dichtererklärung durchaus an Antisthenes an, soweit es ihm seine Angst vor grösseren Paradoxieen gestattet.

PROLEGOMENA ZU PLATONS STAAT

UND

DER PLATONISCHEN UND ARISTOTELISCHEN STAATSLEHRE.

Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel 1891.

I.

Proleg. S. 3 Der Platonische Staat hat in der neueren Litteratur nicht eine derartig eingehende Berücksichtigung erfahren, als man nach seiner Bedeutung zunächst zu erwarten berechtigt wäre. Zwar fehlt es nicht an Büchern und Abhandlungen über ihn und jedes Jahr bringt deren neue; aber einestheils kann sich diese Litteratur weder an Lebhaftigkeit noch an Bedeutung mit den Debatten messen, welche beispielshalber der Phaidros hervorgerufen hat, andererntheils beschränkt sie sich vorwiegend auf bestimmte Punkte, deren Bedeutung von der Richtigkeit der zu Grunde liegenden Fragestellung abhängig ist. Neuerdings steht die Streitfrage im Vordergrunde, ob das Werk allmählich in einzelnen Abschnitten entstanden und diese zu verschiedenen Zeiten herausgegeben worden seien, oder ob es nach Form und Inhalt als eine wesentlich einheitliche Schöpfung zu beurtheilen sei, und zwar scheint nach Zurückweisung der Übertreibungen und Missverständnisse derer, welche eine successive Entstehung oder Veröffentlichung befürworteten, die Stimmung im allgemeinen sich wieder mehr letzterer Auffassung zuzuneigen [1]).

---

1) Die Litteratur über die Streitfrage, bis auf die allerjüngsten Arbeiten, welche an ihrem Ort zu erwähnen sein werden, bei Zeller Philosophie der Griechen IIa[4] S. 551, 2. S. 556, 2. [Rohde, Psyche II[2] 265 ff.; v. Arnim, Rostocker Progr. 1896.]

Diese Streitfrage wird sich mit den zu Gebote stehenden Mitteln, unter welchen die Beobachtung der Composition und einzelner inhaltlicher Widersprüche die erste Stelle einzunehmen pflegt, schwerlich zu einer endgültigen Entscheidung bringen lassen. Es wird immer mehr oder minder subjectivem Ermessen anheimgegeben sein, zu entscheiden, wie weit einzelne Ungleichmässigkeiten und Widersprüche bei einem Werke von dem Umfang und der Schwierigkeit des Platonischen Staates auch dann möglich und entschuldbar waren, wenn es einheitlich concipiert und in verhältnissmässig kurzer Zeit aufgeschrieben wurde, andrerseits wie weit ein Künstler von Platons Bedeutung disparate Entstehung einzelner Theile durch einen einheitlichen Schliff der letzten Redaction zu verbergen wissen musste. Die ungeheure Gestaltungskraft auch dem sprödesten Stoffe gegenüber, welche der Dichter des Phaidros ohne Zweifel besass, scheint hier der Unbekümmertheit des Denkers um äusserliche Abgeschlossenheit die Waage zu halten, der sich nach seinen eigenen Worten[1]) wie vom Winde treiben lässt, wohin immer die Untersuchung führt.

| Es ist den Vertheidigern der Einheit des Staates zuzugeben, 4
dass das Werk selbst keine derartigen Widersprüche enthält, um uns zu nöthigen, in ihm Niederschläge der Erfahrungen und Anschauungen der *verschiedensten* Lebensalter schlecht verbunden nebeneinanderstehend zu erblicken. Dagegen ist aber auch zu bedenken, dass Platon, wenn er beabsichtigte, Entwürfe und Ausführungen verwandten Inhalts aus verschiedenen Jahren gemeinsam herauszugeben, diesen doch nicht gegenüberstand, wie der Rhapsode *οἷοι νῦν βροτοί εἰσι* den älteren Gedichten, die es neu zurechtzuflicken galt, oder wie der rathlose Philipp von Opus den *Νόμοι*-Bruchstücken, zumal wenn die Arbeiten von Anfang an auf das Staatsideal angelegt waren, und zeitlich nicht allzu weit voneinander lagen. Auch äusserliche Einheitlichkeit dürfte also nicht davon abhalten, die scheinbar transcendentale Frage nach der Entstehung des Werkes im Geiste des Schöpfers aufzuwerfen, auch auf die Gefahr hin, überzeugende Resultate nicht zu erreichen. Für Verständniss und Verwerthung der Platonischen Gedanken selbst wird ein jeder solcher Versuch fruchtbar sein.

---

1) De rep. III p. 394d: *ὅπῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταύτῃ ἰτέον.*

Dass auch der Nachweis der Einheitlichkeit sich auf eingehende Analyse der Platonischen Gedanken zu stützen hat und vielfach gestützt worden ist, soll nicht geleugnet werden. Aber die Natur der Sache bringt es mit sich, dass hier der formale Gesichtspunkt im Vordergrunde steht, und dann, dass der Staat zu isoliert für sich betrachtet wird, während von den meisten übrigen Dialogen lediglich dies eine mehr behauptet als bewiesen wird, dass sie auf den Staat hin convergieren. Es war ein relativ berechtigtes Gegenexperiment, wenn Krohn einmal den Platonischen Staat als den alleinigen Steinbruch für die übrigen Dialoge hinstellte. Da nun unser Zeitalter den Entwicklungsepochen ein vorwiegendes Interesse zuzuwenden pflegt, so ruhte sich die Platonische Forschung gleichsam aus, wenn sie in den Hafen der „constructiven" Dialoge eingelaufen war; denn diese blieben das Asyl der unhaltbaren Schleiermacherschen Construction auch für die meisten ihrer Widersacher. Selbst für diejenigen Forscher, welche die Herausgabe des Staates nicht in das Greisenalter Platons setzten[1]), war doch die Entwicklung des Philosophen damit in der Hauptsache abgeschlossen. Ich halte jenen Zeitansatz des Abschlusses für ungefähr richtig und habe ihn selbst zu begründen gesucht[2]); aber ich glaube nicht, dass Platon nach Herausgabe des Staates keine wichtigen Aenderungen in seiner Lehre mehr vorgenommen hat, abgesehen von den in den Gesetzen zu Tage liegenden und den von Aristoteles für die Ideenlehre bezeugten; vielmehr bin ich der Ansicht, dass Zeugnisse für solche Änderungen in mehreren der kleineren Dialoge noch vorliegen.

5 | So gewänne dann der Staat eine erhöhte Bedeutung als Markstein, nicht am Schlusse, sondern in der Mitte des uns in den Dialogen vorliegenden Platonischen Philosophierens und so tritt auch von neuem die Aufforderung an uns heran, seine Beziehungen nach allen Seiten hin zu prüfen, in erster Linie zu denjenigen Dialogen, von welchen es sicher oder wahrscheinlich ist, dass sie ihm zeitlich vorangehen. Eine in bestimmter Richtung

---

1) So z. B. Susemihl, Genetische Entwicklung II, S. 296 (zwischen 380 und 370), Zeller, Phil. d. Gr. II a[4], S. 554 (etwa um 375).

2) Chronologische Beiträge zu den Platonischen Dialogen aus den Reden des Isokrates, Basler Rektoratsprogramm 1890, S. 39 [oben S. 125].

fortschreitende, sozusagen geradlinige Entwicklung ohne Rückfälle in scheinbar überwundene Stadien des philosophischen Denkens kann sich nach sorgfältiger Erwägung aller Momente allenfalls als Resultat herausstellen; als Voraussetzung darf sie an die Untersuchung nicht herangebracht werden. Selbst wenn sie für den Denker Platon wahrscheinlicher gemacht werden könnte, als dies der Fall ist, würde für den Schriftsteller Platon sehr fraglich sein, ob das in den Dialogen vorliegende Material genüge, sie nachzuweisen. Für die Analyse des Staates selbst würde vor allem aus Platons andern, zeitlich einigermassen bestimmten Werken ein sicherer Massstab dafür zu gewinnen sein, ob in jenem Hauptwerke Spuren einer successiven Entstehung vorliegen, und wann etwa der Philosoph begonnen habe, seine Gedanken über die darin behandelten Probleme zu fixieren.

Ehe wir an diese Arbeit gehen, ist aber eine andere Vorarbeit in Angriff zu nehmen, welcher diese Blätter gewidmet sein sollen. Nicht nur der Staat, auch Platon selbst darf nicht isoliert betrachtet werden. Das psychologische Problem der Conception ist hier von dem allgemeineren litteraturgeschichtlichen nicht ohne Nachtheil zu trennen. Dass den glänzend begabten Sohn der altadelichen Familie die Probleme des Staatslebens bereits sehr früh beschäftigt haben, kann schon aus Gründen der Berufswahl keine Frage sein. Für wenige lag um die Wende des Jahrhunderts die Versuchung zu eigener politischer Wirksamkeit so nahe, als für ihn, und spätestens mit der Hinrichtung des Sokrates muss die Frage entschieden gewesen sein, in dem Sinne und aus den Gründen heraus, die uns der Gorgias entwickelt, über dessen Herausgabe im ersten Jahrzehnt nach Sokrates' Tode jetzt wohl kein begründeter Zweifel mehr geltend gemacht wird. Der Sachverhalt wird im Eingang des siebenten Platonischen Briefes im wesentlichen richtig dargestellt sein; ob auf Grund guter Nachrichten oder zutreffender Erwägungen, muss dahingestellt bleiben. Aber auch abgesehen von der praktischen Rücksicht der Berufswahl muss Platon durch seinen Bildungsgang sehr früh auf die Beschäftigung mit politischen Problemen geführt worden sein. Ist der Staat einerseits sein Sokratischstes Werk, so wurzelt er andrerseits am tiefsten in den fruchtbarsten Bestrebungen der sophistischen Bewegung, was Platon selbst anerkennt, indem er nicht nur in seinem Hauptwerk, sondern auch im Gorgias und

Protagoras die Erörterung politischer und socialer Probleme an hervorragende Vertreter der Sophistik anknüpft. Die tiefen Schatten, in welche die Gegner des Sokrates getaucht sind, dürfen 6 uns in der Beurtheilung dieses | Verhältnisses nicht irre machen; denn gerechte Würdigung der Vorgänger ist überhaupt nicht Sache der antiken Kritik und am allerwenigsten der Platonischen. Schon was Platon selbst trotz seines Antagonismus über die politischen Theorien der Sophisten verräth, müsste genügen, uns zu einer gerechteren Würdigung ihrer Leistungen auf diesem Gebiete hinzuführen, und die sonstige, leider kümmerliche Ueberlieferung kann uns hierin nur bestärken. Ihr trümmerhafter Zustand darf uns nicht abhalten, sie auszubeuten, wenn anders die Kenntniss der Geschichte der Probleme unerlässliche Vorbedingung für das Verständniss der Platonischen und weiterhin der Aristotelischen, eben so sehr abschliessenden wie fundamentalen Arbeiten über diese Probleme ist. Die Gefahr, aus trümmerhafter Überlieferung zu viel zu erschliessen, welche gern betont zu werden pflegt, ist jedenfalls geringer als die andere, die Augen zu verschliessen gegen deutliche Spuren einer geistigen Bewegung, die jedenfalls einmal vorhanden und ihrer Zeit von Bedeutung war, mögen auch über ihre nähere Beschaffenheit die Ansichten voneinander abweichen können, und mag der Philosoph, der in ihr gross geworden ist, ihre Bedeutung auch durch Polemik und noch mehr durch vornehmes Schweigen noch so sehr herabsetzen. Diese Anhistoresie ist bei dem speculativen Philosophen Lebensbedingung, bei seinem Erklärer ein Laster. Es liegt in der Natur der Sache, dass wir die Geschichte der politischen Probleme häufig werden bis auf Aristoteles herab verfolgen müssen, bei dem sie uns oft zuerst in scharfer, systematischer Fassung und theilweise in historischen Zusammenhang gebracht, entgegentreten. Dass gleichwohl Aufzählung und Beurtheilung der Vorgänger auch bei Aristoteles weder vollständig noch ganz genau ist, und auch nach Aristoteles' Absicht gar nicht erschöpfend sein soll, ist schon oft gesagt worden, wird aber bei der Behandlung dieser Fragen praktisch immer wieder vergessen[1]). Aristoteles ist der Begründer der

---

1) Wieviel Vorarbeiten Anderer Aristoteles in der Politik überall voraussetzt, hat sehr richtig L. Stein gefühlt in seinem Aufsatz: Die staatswissenschaftliche Theorie der Griechen vor Aristoteles und Platon, Zeitschrift für die gesammte

Geschichte aller | Disciplinen, mit welchen er sich beschäftigt hat. 7
Die Pietät gegen den unpersönlichen Factor im Leben der Wissenschaften, welche ihn veranlasst, durch einen geschichtlichen Rückblick stets zuerst zu ermitteln, worauf jede geistige Bewegung hinaus will, ehe er selbst die Führung übernimmt, ist ein unermessliches Verdienst; aber man darf nicht erwarten, dass der Begründer dieses Princips es bereits gleichmässig und vollständig ausgebildet habe, und dann darf man nicht vergessen, dass Aristoteles, auch wo er am wenigsten voraussetzt, für athenische Leser schreibt, also stets auf einen hohen Bildungsgrad rechnen kann, dass er deshalb oft wichtige Dinge, von denen wir kaum mehr Kunde haben, als allgemein bekannt, kurz berühren oder übergehen kann, während er gern bei verhältnissmässig unbedeutenden Sachen verweilt, die dem grösseren Theile seines Publikums neu und interessant sind [1]). Dazu kommt noch das

---

Staatswissenschaft IX (1853) S. 115—182, was um so anerkennenswerther ist, als er lediglich durch verständige Aristoteleslectüre zu dieser Annahme gedrängt wurde. Sehr wenig ausgiebig für Aristoteles' Vorgänger ist Susemihls Ausgabe der Politik mit deutscher Übersetzung und Commentar (Leipzig 1879), der sich Band I, S. 10, Anm. 2 auf die „erschöpfende Zusammenstellung von Henkel, Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staat, Leipzig 1872," beruft. Henkels Werk enthält eine brauchbare Zusammenstellung der Notizen, welche sich auf Werke beziehen, die sich ihrer Überschrift nach ausdrücklich mit politischen Fragen beschäftigen, und ist nicht einmal für diese vollständig. Da von einer ausgedehnten politischen Fachlitteratur erst seit dem vierten Jahrhundert die Rede sein kann, bietet es zum historischen Verständniss der Platonischen und Aristotelischen Schriften sehr wenig. Susemihls Einseitigkeit wird mit Recht bekämpft in Schwarcz' Kritik der Staatsformen des Aristoteles (Eisenach, Bacmeister, 1890), einer Polemik, welche dadurch nichts an Berechtigung verliert, dass Schwarcz auf philologischem Gebiet ein Laie zu sein scheint. Ich habe daher seine Schrift, die mir nachträglich bekannt wurde, für Einzelheiten kaum benutzen können. Einer Motivierung bedarf es nur, wenn ich die unter Demokrits Namen überlieferten politischen Fragmente unberücksichtigt lasse. Obwohl diese nichts anstössiges enthalten, ist mir die Echtheit der gesammten ethischen Fragmente Demokrits zu zweifelhaft, um mit ihnen zu bauen; auch wenn sie echt wären, würden sie für Platons Bildungsgang kaum in Betracht kommen. Rudolf Schölls schöner Vortrag: Die Anfänge einer politischen Litteratur bei den Griechen (Abhandlungen der Münchener Akademie, 1890) mündet von anderer Seite in die Aristotelische Politik als meine diesmaligen Studien. Möchten sie eine brauchbare Ergänzung zu jener aus dem Vollen geschöpften Abhandlung bilden.

1) So hat man ganz mit Unrecht die Mittheilungen über die persönlichen Züge des Hippodamos von Milet Pol. II 8 p. 1267^{b} 22 beanstandet und gar dem Aristoteles abgesprochen (vgl. Susemihl II, S. 69, Anm. 252), wohl weil sie für ihn

psychologische Moment des unvermeidlichen Platonischen Einflusses. Je schwieriger er sich von diesem in Hauptpunkten seiner Weltanschauung losgerungen hatte, desto begreiflicher ist es, wenn er in unwesentlicheren Punkten und namentlich in der Schätzung zeitgenössischer oder wenig älterer Forscher für ihn zeitlebens massgebend blieb. Wenn man daher den Massstab eines Reallexikons an eine Aristotelische Schrift anlegt, so schliesst man sich entweder gegen seine Vorgänger die Augen, oder man wird bei jedem Anschein einer Lücke oder Ungenauigkeit gegen ihn selbst ungerecht und kanzelt ihn gehörig ab, oder spricht ihm gar das alles ab, von dem man glaubt, dass
8 man selbst es besser gemacht haben würde, | ohne sich um die Anstösse zu bekümmern, die in den Schriften bleiben, welche man augenblicklich nicht anzufechten beliebt. So tauscht er den Anschein einer unmenschlichen Unfehlbarkeit und einer ungriechischen Pedanterie gegen lebendiges Verständniss ein. Ein gutes Mittel gegen Missgriffe in dieser Richtung ist es, sich vorzustellen, wie unser Bild von Platon beschaffen sein würde, wenn wir allein auf die Notizen des Aristoteles angewiesen wären. Aber selbst wenn Aristoteles das ihm ganz fernliegende Bestreben nach Vollständigkeit in der Berücksichtigung seiner Vorgänger besässe, dürften wir uns bei seinen Skizzen schon desshalb nicht

---

nicht trocken oder objectiv genug sind. Es soll nicht in die Kritik politischer Theorien gehören, dass der Mann Reformator des Strassenbaus und Bekleidungshygieniker war und lange Haare trug. Aber die Anführung dieser Züge ist schon Kritik. In Athen war Hippodamos wohl nur als Ingenieur der Piraeusstrassen allgemein bekannt. Es macht Aristoteles Vergnügen, von ihm auch einen politischen Reformplan vorführen zu können, aber die persönlichen Mittheilungen, die er voranschickt, besagen, dass dieser nicht allzu ernst zu nehmen ist: Der Mann war überhaupt Tausendkünstler, das heisst Sophist und Charlatan, besagt diese Schilderung. Aristoteles begnügt sich wahrscheinlich aus einer ganzen Klasse von Weltverbesserern, deren Theorien allgemein bekannt waren, einen einzelnen Repräsentanten als Schlachtopfer herauszugreifen; dass er dies nicht mit feierlichem Ernst thut, sondern dass auch ihm der Humor von Platons kleinerem Hippias nicht fremd ist, soll seiner unwürdig sein, während für Theophrast, der wohl überhaupt keine ernste Natur war, die Schilderung allenfalls gut genug ist. Diese Fähigkeit des lässigen Verweilens bei scheinbar unbedeutenden Dingen, ohne doch den Faden zu verlieren, ist gerade echt aristotelisch, ein Zeichen der virtuosen Beherrschung des gesammten Stoffes, ein liebenswürdiger Luxus, den sich nur ein stets so straff gespannter Geist ohne Gefahr erlauben darf. An der *Ἀϑηναίων πολιτεία* sind ähnliche Anstösse mit ähnlicher Berechtigung genommen worden.

beruhigen, weil die Schriften, die er anführt, uns zum grossen Theile nicht erhalten sind, wodurch dann die mittelbare Überlieferung für uns einen weit höheren Werth gewinnt, als sie für ihn hatte. In der Politik berührt er an zwei Stellen politische Aussprüche des Euripides, während für uns die Euripideischen Dramen die einzige Brechung einer ausgedehnten Litteratur darstellen, welche auf Platon und Aristoteles unmittelbar von bedeutendem Einfluss war, auch wo sie nur unausgesprochene Opposition hervorruft.

Um das Verlorene einigermassen zu ersetzen und uns wenigstens klar zu machen, was alles verloren ist, dürfen wir mannigfache Umwege nicht scheuen und uns nicht zu früh bei einem methodischen Schema beruhigen, das wir gleichsam für uns functionieren lassen. Bald wird es rathsam sein, den Spuren einer Lehrmeinung durch verschiedene Gebiete hindurch nachzugehen, bald bei der Charakteristik einer Quelle für verschiedene Forschungsgebiete zu verweilen, um den richtigen Gesichtspunkt für ihre Verwerthung zu finden. Um auf diesen verschlungenen Wegen nicht zu ermüden, wird es sich empfehlen, die geschlosseneren Ausführungen der beiden grossen Philosophen als Zielpunkt fest im Auge zu behalten, und in diesem Sinne mag diese gewiss sehr ergänzungsfähige Mosaikarbeit als Prolegomena zunächst zum Platonischen Staat angesehen werden.

Obwohl in den Sokratischen Schulen vornehmlich die moderne Individualisierung der Ethik ihren Ursprung hat, ist doch bei Platon wie sogar noch bei Aristoteles das politische Problem noch die Spitze, in welche das ethische Problem ausläuft; hierin ist der strenge Richter des Griechenthums noch durchaus Grieche, uud nur in Stunden der Erschöpfung zieht er sich in seine ungriechische Welt der Abstraction zurück, deren Seligkeiten er zwar mit glühenden Farben zu malen weiss, aber doch niemals ohne bittern Schmerz und Groll, dass es ihm durch die Verkehrtheit seiner Landsleute versagt ist, unter ihnen und für sie seine ethischen Ideale zu verwirklichen. Im Gorgias und im Staat hat er den Philosophen, der zugleich der einzige wahre Politiker ist, und den sophistischen Systematiker des Egoismus, hier Kallikles, dort Thrasymachos, in unvergänglich lebendigen und unübertrefflich scharfen Typen einander gegenübergestellt. Namentlich Kallikles ist eine Gestalt von einem grauenhaften Reiz, wie ein schönes

Raubthier, eine Erscheinung, wie sie nur ein grosses Volk in
9 | schwerkranker Zeit hervorzubringen vermag; aber ein Mensch, an dessen Existenz man glaubt, weil ihm Platon ein gut Theil seiner eigenen Lebenswärme mitgegeben hat[1]). So sehr aber alle Gestalten in diesen Platonischen Dramen original und aus einem Gusse sind, so wenig ist das Programm, das sie vertreten, aus dem Nichts entstanden oder gar ein Phantasiestück Platons; seine Kunst zeigt sich vielmehr darin, dass er das mannigfach zerstreute einschmilzt und gleichsam vor unsern Augen in lebenswahren Formen neu erstehen lässt. Die einzelnen Sätze aus den Systemen des Kallikles und Thrasymachos haben ihre Vorgeschichte und auch die Widerlegung des Sokrates ist nicht durchaus neu.

Aus dem Protreptikos des Jamblichos hat jüngst Blass Bruchstücke einer Prosaschrift hergestellt[2]), welche er geneigt ist, dem Sophisten Antiphon zuzuschreiben. Wenn man die Zutheilung wegen unsrer mangelhaften Kunde von der Prosa jener Zeit auch für unsicher halten mag, so kann doch kein Zweifel sein, dass die Sphäre, in welche Jamblichs Gewährsmann gehört, richtig von Blass bestimmt ist. Die von Blass umsichtig ausgeführten sprachlichen Vergleichungen, denen sich noch gleichartige hinzufügen lassen[3]), erlauben nicht, das Original unter die Anfänge der attischen Prosa im fünften Jahrhundert herabzurücken. In diesen Fragmenten nun werden moral-politische Erwägungen angestellt, welche sich theilweise mit den Erörterungen in Platons Staate auffällig berühren, und ebenso, wie der verwandte Mythos des

---

1) Ohne eine gewisse Sympathie ist die grossartige künstlerische Vollendung dieser Charakterzeichnung nicht verständlich. Hier gilt, was Platon de rep. VI p. 491[e] sagt: . . *οὐκοῦν . . καὶ τὰς ψυχὰς οὕτω φῶμεν τὰς εὐφυεστάτας κακῆς παιδαγωγίας τυχούσας διαφερόντως κακὰς γίγνεσθαι; ἢ οἴει τὰ μεγάλα ἀδικήματα καὶ τὴν ἄκρατον πονηρίαν ἐκ φαύλης, ἀλλ' οὐκ ἐκ νεανικῆς φύσεως γροφῇ διολομένης γίγνεσθαι, ἀσθενῆ δὲ φύσιν μεγάλων οὔτε ἀγαθῶν οὔτε κακῶν αἰτίαν ποτὲ ἔσεσθαι;* Hiernach Plutarch de sera numinis vindicta 6: *οὐδὲν γὰρ αἱ μεγάλαι φύσεις μικρὸν ἐκφέρουσιν κ. τ. λ.*, einem Capitel, das gute akademische und peripatetische Quellen benutzt.

2) De Antiphonte sophista Iamblichi auctore, Kieler Programm zu Königs Geburtstag, 1889.

3) Namentlich bietet Euripides noch manche Berührungspunkte. So vergleiche man zu dem prodikeisch betonten Gegensatze, der Fr. F (Jamblich p. 102) zwischen *πράγματα* und *ἔργα* gemacht wird, Euripides Helena Vers 286.

Protagoras auf eine Empfehlung der Tugend und der *εὐνομία* hinauslaufen. Wenn im Fragment B hervorgehoben wird, dass selbst der, welcher tugendhaft ist, beständig daran arbeiten müsse, diesen Ruf zu behaupten, so folgt daraus doch nahezu die Unmöglichkeit, ohne wirkliche Tugend diesen Schein zu erreichen, was doch für die Vertheidiger des Nutzens der *ἀδικία* im Platonischen Staate eine wesentliche Voraussetzung ist[1]). Wenn ferner in Fragment D durchgeführt wird, dass der *πλεονεκτικός*, auch wenn er wahrhaft wie aus Stahl geschaffen | wäre, doch stets der ihr Recht vertheidigenden Menge unterliegen würde, so wird derselbe Einwand von Sokrates dem Kallikles entgegengehalten im Gorgias p. 488 u. 89. Selbst die radicale Umwerthung der Begriffe, welche Kallikles und Thrasymachos vertritt, kennt jener Sophist bereits. Man vergleiche Fragment F: *οὐδὲ (δεῖ) τὸ κράτος τὸ ἐπὶ πλεονεξίᾳ ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι, τὸ δὲ τῶν νόμων ὑπακούειν δειλίαν* mit Gorgias p. 492 c.: *τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ καὶ εὐδαιμονία.* Platon ist also nicht der erste, welcher jene Theorien bekämpft; bereits der von Jamblichos benutzte Sophist hatte sie vor Augen, und seine Gegner werden jedenfalls auf demselben Felde zu suchen sein, wie er, in den Reihen der Theoretiker. Da es aber im fünften Jahrhundert blosse Schreibtischcontroversen noch nicht gab, tönt uns auch von der Bühne ihre Lehre entgegen:

> *Ἀνανδρία γάρ, τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας*
> *τοὔλαττον ἔλαβε* und:
> *εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι*
> *κάλλιστον ἀδικεῖν.*

Wenn man so den Euripideischen Eteokles sprechen hört (Phoin. 509. 524), wird man sogleich an den Platonischen Kallikles erinnert (Gorg. p. 492 a): *οἱ πολλοὶ ..... ἐπαινοῦσι τὴν σωφροσύνην*

---

1) Auch Xenophon ist diese Argumentation vertraut. Vgl. mem. I 7, 1: *ἀεὶ γὰρ ἔλεγεν, ὡς οὐκ εἴη καλλίων ὁδὸς ἐπ' εὐδοξίαν, ἢ δι' ἧς ἄν τις ἀγαθὸς τοῦτο γένοιτο, ὃ καὶ δοκεῖν βούλοιτο.* e. qu. s. II 6, 39: *ἀλλὰ συντομωτάτη .. καὶ καλλίστη ὁδός, ὦ Κριτόβουλε, ὅ τι ἂν βούλῃ δοκεῖν ἀγαθὸς εἶναι, τοῦτο καὶ γενέσθαι ἀγαθὸν πειρᾶσθαι.* Aus kynischer Quelle stammt die in der Tendenz mit Platon und Xenophon übereinstimmende ergötzliche Ausführung des Teles bei Stobaeus ecl. II 15, 47. Teletis rell. ed. Hense I, p. 1 ff.

καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὑτῶν ἀνανδρίαν. ἐπεί γε οἷς ἐξ ἀρχῆς ὑπῆρξεν ἢ βασιλέων υἱέσιν εἶναι ἢ αὐτοὺς τῇ φύσει ἱκανοὺς ἐκπορίσασθαι ἀρχήν τινα ἢ τυραννίδα ἢ δυναστείαν τί τῇ ἀληθείᾳ αἴσχιον καὶ κάκιον ἂν εἴη σωφροσύνης τούτοις τοῖς ἀνθρώποις; aber auch bei Euripides fehlt der Caesarenmoral die Entgegnung nicht:

> *τὸ γὰρ ἴσον νόμιμον ἀνθρώποις ἔφυ*
> *τῷ πλέονι· δ' αἰεὶ πολέμιον καθίσταται*
> *τοὔλασσον ἐχθρᾶς θ' ἡμέρας κατάρχεται.*
> *καὶ γὰρ μέτρ' ἀνθρώποισιν καὶ μέρη σταθμῶν*
> *ἰσότης ἔταξε κἀριθμὸν διώρισε,*
> *νυκτός δ' ἀφεγγὲς βλέφαρον ἡλίου τε φῶς*
> *ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον*
> *κοὐδέτερον αὐτῶν φθόνον ἔχει νικώμενον.*
> *εἶθ' ἥλιος μὲν νύξ τε δουλεύει βροτοῖς,*
> *σὺ δ' οὐκ ἀνέξει δωμάτων ἔχειν ἴσον*
> *καὶ τῷδ' ἀπονέμειν.*

So Iokaste 538—548, nicht nur wie ein Buch, sondern wohl auch nach einem Buche. Dem Naturrecht des Stärkeren wird hier die *ἰσονομία* als *φύσει δίκαιον* entgegengesetzt, jedenfalls zur lebhaften Genugthuung des demokratischen Publikums. Sie erscheint hier als direkte Nutzanwendung des Weltlaufs auf das 11 Menschenleben und wird begründet auf jene teleologische | Naturbetrachtung, deren Anfänge ich Akademika S. 96 ff., 216 ff. behandelt habe. V. 546 *εἶθ' ἥλιος μὲν νύξ τε δουλεύει βροτοῖς* dürfte sich auf die seit Anaxagoras gern betonte *ἔγκλισις τοῦ κόσμου* beziehen (Akademika S. 106). Dass die *ἰσότης* als Grundlage von Zahl und Maass und als Princip des Weltlaufs gepriesen wird, ist Pythagoreisch und wird zum Beispiel im Platonischen Philebos ähnlich ausgeführt; doch spricht nichts für direkte Benutzung Pythagoreischer Speculation durch Euripides[1]), sondern alles für einen

1) Nicht ganz richtig behauptet von Wilamowitz Herakles I, S. 28, Euripides rede nicht von der Zahl und der Harmonie. Benutzt ist unsere Stelle in einer kynischen Predigt gegen die Habsucht von Dion Chrysostomos or. 17 (67 A), wo V. 533 *Πλεονεξίας* statt *Φιλοτιμίας* gelesen wird, in welcher wohl einiges, wie in der kynischen Litteratur überhaupt manches, auf sophistische Quellen des V. Jahrhunderts zurückgeht. Wenn §§ 18 f. A. die *πλεονεξία* als Ursache von Krankheiten im menschlichen Körper angeführt wird, so beherrscht die Analogie von Staat und

sociologischen Traktat als Vorbild, und ist natürlich Pythagoreischer Einfluss bei einem Sophisten so wenig ausgeschlossen, wie bei den Medicinern. Der Nachdruck liegt bei Euripides durchaus auf der Bedeutung der Harmonie für das menschliche Leben und auch die Wendung gegen das von Eteokles vertretene Recht des Stärkeren wird der Dichter bereits in einer theoretischen Prosaerörterung vorgefunden haben. Wichtige Stücke einer verwandten teleologischen Betrachtung hatten sich bereits in der Rede des Theseus in den Hiketiden V. 201 ff. gefunden und sind Akademika S. 278 behandelt worden. Die Benutzung der populärphilosophischen Litteratur social-politischen Inhalts geht aber überhaupt in jenem Stück erheblich weiter, als es auf den ersten Anblick scheinen könnte, wesshalb wir uns an ihm am besten die Verwerthung des Euripides zur Reconstruction der gleichzeitigen politischen Litteratur veranschaulichen, indem wir die in das Euripideische Stück verwebten Fäden unsres Stoffes verfolgen, sowohl nach Thunlichkeit zurück zu ihrem Ursprung, wie abwärts nach ihrem weiteren Verlauf hin, mit Zuhülfenahme vereinzelter anderer Äusserungen des Dichters. Wie verwandt der philosophische Hintergrund der zeitlich weit abliegenden Phoinissen gerade dem der Hiketiden ist, erhellt schon aus dem eben behandelten Beispiele zur Genüge, soll aber noch an einem scheinbar nebensächlichen und darum um so charakteristischeren Punkte erläutert werden.

| In der späteren Popularphilosophie, namentlich in kynisch- 12 stoisch gefärbten Quellen findet sich häufig ausgeführt, dass wir uns in diesem Leben nur wie Gäste oder Miether betrachten

---

Körper auch den Platonischen Staat, ist aber auch im V. Jahrhundert gang und gäbe. Wie einerseits die Tragiker und Platon von einer *νοσοῦσα* und *φλεγμαίνουσα πόλις*, sprechen andrerseits die Mediciner von *στάσις* und *δυναστεῦον πάθος* im menschlichen Körper. Alterthümlich, und an den Verfasser der Schrift de flatibus erinnernd, ist bei Dion die Ausführung § 19A: *λέγω δὲ οἶον εἰ πλέον τινὶ τοῦ συμμέτρου αἷμα γίγνοιτο ἢ νὴ Δία τὸ πνεῦμα τὸ θερμὸν ὅ, τι δήποτ' ἐν ἡμῖν ἐπιτείνοι παρὰ τὴν σύμμετρον καὶ τὴν προσήκουσαν, οὐχὶ μεγάλας ἐπίστασθε καὶ χαλεπὰς ἐκ τούτων ἀπαντᾶν νόσους.* Wenn gleich darauf die Symmetrie als Princip der Musik hervorgehoben wird, so erinnert das an die Ausführungen des Sokrates gegen die *πλεονεξία* im Platonischen Staat I p. 349c, ohne dass von einer Benutzung Platons in jener Rede Dions die Rede sein könnte; vielmehr lagen ähnliche Ausführungen, wie sie Dion benutzt, bereits Euripides vor.

sollen, dass wir unsern scheinbaren Besitz nur als Darlehn anzusehn haben und uns nicht grämen dürfen, wenn dies vom Eigenthümer zurückgefordert wird. R. Heinze, welcher zuletzt die Stellen zusammengestellt hat[1]), meint, Bion der Borysthenit habe dies Bild zuerst gebraucht. Es findet sich aber bereits bei Euripides Phoin. 554,[2]) nur mit dem Unterschiede, dass an Stelle der *φύσις* oder *τύχη* der Späteren als Leiher die Götter treten:

> *Ἐπεὶ τά γ' ἀρκοῦνθ' ἱκανὰ τοῖς γε σώφροσιν.*
> *Οὔτοι τὰ χρήματ' ἴδια κέκτηνται βροτοί.*
> *Τὰ τῶν θεῶν δ' ἔχοντες ἐπιμελούμεθα·*
> *ὅταν δὲ χρήζωσ', αὔτ' ἀφαιροῦνται πάλιν.*

Dass das Bild des Niessbrauchs auch auf den eigenen Körper und dessen Glieder ausgedehnt wird, könnte man geneigt sein, für eine Weiterbildung der hellenistischen Philosophie zu halten; aber auch dies findet sich bereits bei Euripides, allerdings an einer Stelle, welche, wie so viele für die zeitgenössische Philosophie interessanten, athetiert wird[3]), in den Hiketiden 534:

> *οὔτε γὰρ κεκτήμεθα*
> *ἡμέτερον αὐτὸ* (sc. *τὸ σῶμα*) *πλὴν ἐνοικῆσαι βίον*
> *κἄπειτα τὴν θρέψασαν αὐτὸ δεῖ λαβεῖν*[4]).

An beiden Stellen erscheinen die aus der pikanten Moralphilosophie eines Bion bekannten Gleichnisse in ungewohntem kosmologischen Zusammenhange, der sie aber um so unlösbarer an ihre Stelle bindet und die Ursprünglichkeit ihrer Verwendung verbürgt. In den Phoinissen ergibt sich die Betrachtung des Eigenthums als anvertrauten Gutes aus der Anschauung des Kosmos, in welchem kein Neid herrscht, sondern alles willig, wie Sonne und Mond sich dem einen ewigen Gesetze unterordnet; in

---

1) De Horatio Bionis imitatore, Bonn 1889, S. 28; vgl. auch O. Hense, Rhein. Mus. N. F. XLV, S. 547 ff.

2) Von Plutarch cons. ad Apoll. 28 citiert, nach Quellen, die den von Heinze behandelten verwandt sind.

3) Von Zeller, Phil. d. Gr. IIa[4]. S. 16, und von Wilamowitz, Anal. Euripidea, wird sie mit Recht in Schutz genommen.

4) Vgl. Fg. 195 der Antiope; 839, 9 des Chrysippos.

ähnlichem kosmischen Zusammenhange wird in den Hiketiden der *Πανελλήνων νόμος,* den gefallenen Feinden die Bestattung nicht zu versagen, motiviert, weit abweichend von seiner ursprünglichen Bedeutung. Wurde ursprünglich die Bestattung auch des Feindes gefordert, gerade in dem festen Glauben an die fortdauernde Macht des Toten, um seine Seele zu versöhnen oder gar zum Bundesgenossen zu gewinnen, wie noch Euripides selbst, dem Volksglauben folgend, in den Herakliden dichtet, so verhöhnt | hier Theseus die Thebaner gerade damit, dass sie aus verwandten 13 superstitiösen Gründen die Bestattung zu versagen scheinen, als ob sie glaubten, dass die begrabenen Feinde ihr Land verwüsten oder im Grabe rächende Nachkommenschaft zeugen könnten[1]). Er verlangt die Bestattung gerade im Interesse der nöthigen Auflösung, damit der Naturlauf vollendet werde. Wie die Seele in die ätherische Heimath zurückgekehrt ist, soll nun auch der Leib der Erde wiedergegeben werden, der er entstammt, zur ewigen Ruhe, nachdem er eine kurze Spanne Zeit der Seele als Wohnung gedient hat.

So zeigt sich, dass in den Hiketiden wie in den Phoinissen der Hintergrund, von welchem sich die Controversen über Recht und Verfassung abheben, der gleiche ist, jene teleologische Naturbetrachtung, welche seit Anaxagoras die Naturphilosophie beherrscht und welche in Diogenes von Apollonia und Archelaos mit dem urgriechischen hylozoistischen Pantheismus der ionischen Physiologen wieder ein enges Bündniss eingeht, wenn auch die feinste Form des Weltstoffes unter dem Einfluss der Orphischen Kosmogonie und des Anaxagoreischen *νοῦς* die Glorie eines halbpersönlichen Herrschers erhält. Dass dieser physiologische Zusammenhang in jenen beiden Stücken des Euripides noch deutlich ist, beweist, dass die social-politischen Ausführungen, welche sie enthalten, den Anfängen sociologischer Speculation überhaupt noch nahestehen; denn eben aus jener teleologischen Physiologie hat sich zuerst die sociale, später die ethische Speculation entwickelt[2]). Für die Sociologie muss der teleologische Gesichts-

---

1) Ähnlich aufgeklärt in Bezug auf dieselben Toten, aber mit andrer Consequenz, Antigone fg. 176 (vgl. Meleagros fg. 532, Hypsipyle fg. 754, 5).

2) Was Aristoteles Pol. I 2 p. 1253^{a} 19 sagt: *καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν,* das gilt für die Geschichte der Wissenschaft

punkt sehr bald recht fruchtbar geworden sein; denn bereits die Hiketiden enthalten bis ins einzelne ausgedachte sociale Theorien, zu deren Betrachtung wir uns jetzt wenden. Sie finden sich vornehmlich in der akademischen Disputation zwischen Theseus und dem Thebanischen Herold (V. 400 ff.).

Wenn man hier die verwandten Erörterungen der Phoinissen im Auge hat, kann man sich des Verdachtes kaum erwehren, dass in einer etwaigen Prosavorlage des Euripides das Princip der Demokratie, das Theseus V. 406 hinstellt, aus der allgemeinen Weltordnung abgeleitet war:

δῆμος δ' ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει
ἐνιαυσίαισιν,

14 Dies Princip findet sein himmlisches Vorbild in den Phoinissen 543:

νυκτός δ' ἀφεγγὲς βλέφαρον ἡλίου τε φῶς
ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον
κοὐδέτερον αὐτῶν φθόνον ἔχει νικώμενον.

Im allgemeinen liegt der Schwerpunkt der Euripideischen Erörterungen weniger in der speciellen Form der Staatsordnung, als in der Verherrlichung der Ordnung überhaupt; weniger in der Abwägung der einzelnen Verfassungsformen, als in dem Preise der Herrschaft des *νόμος* und der *δίκη*. Die Verfassungsformen sind in dem Grade werthvoll, als sie der Herrschaft des *νόμος* günstig sind, so dass sich eine absolut gültige Reihenfolge eigentlich nicht aufstellen lässt. Darum bekämpft der Herold auch nicht eigentlich die Demokratie, sondern die Ochlokratie, Theseus nicht die Monarchie, sondern die Tyrannis, beide im Grunde die *ἀνομία,* die Zurücksetzung der *δίκη* gegen das Einzelinteresse, die *πλεονεξία.* Licht und Schatten sind nur soweit parteiisch vertheilt, als es die demegorische Bestimmung der Tragödie erforderte; das Für und Wider kann dabei im Grunde ganz gut auf dieselbe Quelle zurückgehen. Wenn sich zum Beispiel V. 491 der

---

durchaus und ist auch für die Einkleidung des Platonischen Staates maassgebend. Das gesammte vortreffliche Capitel der Aristotelischen Politik ist überhaupt archaisch und war im V. Jahrhundert bereits ähnlich ausgeführt. Man vergleiche den Protagorasmythos und die oben behandelten, von Blass herangezogenen Bruchstücke.

Herold für die Segnungen des Friedens begeistert, so fällt er einigermaassen aus seiner Rolle:

ταῦτ᾽ ἀφέντες οἱ κακοὶ
πολέμους ἀναιρούμεσθα καὶ τὸν ἥσσονα
δουλούμεθ᾽ ἄνδρες ἄνδρα καὶ πόλις πόλιν[1]).

Das ist *ὑπὲρ ὁμονοίας* geredet, dieselbe Stimmung, welche noch beweglicher aus den Worten des Adrastos ertönt (V. 949):

ὦ ταλαίπωροι βροτῶν
τί κτᾶσθε λόγχας καὶ κατ᾽ ἀλλήλων φόνους
τίθεσθε; παύσασθ᾽, ἀλλὰ λήξαντες πόνων
ἄστη φυλάσσεθ᾽ ἥσυχοι μεθ᾽ ἡσύχων
σμικρὸν τὸ χρῆμα τοῦ βίου· τοῦτον δὲ χρὴ
ὡς ῥᾷστα καὶ μὴ σὺν πόνοις διεκπερᾶν.

Das ist dieselbe müde Ruhesehnsucht, die in der Antiope zu Worte kommt:

ὁ δ᾽ ἥσυχος φίλοισι τ᾽ ἀσφαλὴς φίλος
πόλει τ᾽ ἄριστος (fg. 194) und
τοιόσδε θνητῶν τῶν ταλαιπώρων βίος . . .
οὐ ζῶμεν ὡς ἥδιστα μὴ λυπούμενοι;

(fg. 196, vgl. Hiket. V. 734). So behält der Herold auch, obwohl er hart gescholten wird, keineswegs durchaus Unrecht; auch die Vorwürfe, welche er der zügellosen Demokratie macht, werden nicht eigentlich entkräftet, sondern nur durch den Hinweis auf die grösseren Missstände der despotischen Tyrannis erwidert. Eigentlich empfiehlt der Dichter eine Art constitutioneller Tyrannis, eine Regierungsform, die die Athener nach Gelingen der sicilischen Expedition vielleicht zu erwarten gehabt haben würden. Er empfiehlt dem *δῆμος* den *προστάτης* dadurch, dass er diesen zum Lobredner der Demokratie macht, deren Schattenseiten der Herold recht gut hervorhebt. Ob Euripides der erste ist, welcher 15

1) In pessimistisch atheistischer Wendung findet sich der gleiche Gedanke im Bellerophontes (fg. 286, 5 ff.); die Thatsache wird als natürliche gutgeheissen von Kallikles im Gorgias p. 483 d ff.; über letztere Ansicht vgl. auch Aristoteles' Politik VII 2 p. 1324ᵃ 10. (Ich citiere die Bücher der Politik stets nach der überlieferten Reihenfolge.)

an Theseus diesen von da an traditionellen[1]) Anachronismus begangen hat, ist unsicher, die Argumente der Controverse bringt er jedenfalls nicht zuerst vor; sie sind zum Theil später Gemeingut der politischen Litteratur geworden, ohne dass Euripides dabei eine Rolle spielte.

Die Demokratie freut sich über den Besitz hervorragender Männer, führt Theseus V. 442 ff. aus, der Tyrann muss sie vernichten aus Furcht vor Nachstellungen:

> *καὶ μὴν ὅπου γε δῆμος αὐθέντης χθονός*
> *ὑποῦσιν ἀστοῖς ἥδεται νεανίαις* (l. *νεανικοῖς*).
> *ἀνὴρ δὲ βασιλεὺς ἐχθρὸν ἡγεῖται τόδε,*
> *καὶ τοὺς ἀρίστους οὓς ⟨ τ' ⟩ ἂν ἡγῆται φρονεῖν*
> *κτείνει δεδοικὼς τῆς τυραννίδος πέρι.*
> *πῶς οὖν ἔτ' ἂν γένοιτ' ἂν ἰσχυρὰ πόλις,*
> *ὅταν τις ὡς λειμῶνος ἠρινοῦ στάχυν*
> *τόλμας ἀφαιρῇ κἀπολωτίζῃ † νέους*[2]);

Diese Behauptung ist sehr bestreitbar und ist auch bestritten worden. Hören wir zunächst einen Athener, der der Aufführung der Hiketiden vielleicht beigewohnt hat, den Verfasser der unter Xenophons Namen erhaltenen *Ἀθηναίων πολιτεία*. Zunächst lässt er sich I, 14 über die Praxis des Demos gegen die Bundesgenossen aus: *εἰ δὲ ἰσχύσουσιν οἱ πλούσιοι καὶ οἱ ἰσχυροὶ ἐν ταῖς πόλεσιν, ὀλίγιστον χρόνον ἡ ἀρχὴ ἔσται τοῦ δήμου τοῦ Ἀθήνησι. διὰ ταῦτα οὖν τοὺς μὲν χρηστοὺς ἀτιμοῦσι καὶ χρήματα ἀφαιροῦνται καὶ ἐξελαύνουσι καὶ ἀποκτείνουσι, τοὺς δὲ πονηροὺς αὔξουσιν.* Noch schärfer und allgemeiner II, 19: *φημὶ οὖν ἔγωγε τὸν δῆμον τὸν Ἀθήνησι γιγνώσκειν μὲν οἵτινες χρηστοί εἰσι τῶν πολιτῶν καὶ οἵτινες πονηροί· γιγνώσκοντες δὲ τοὺς μὲν σφίσιν αὐτοῖς ἐπιτηδείους καὶ συμφόρους φιλοῦσι, κἂν πονηροὶ ὦσι, τοὺς δὲ χρηστοὺς μισοῦσι μᾶλλον.* Weit eingehender und specieller beschäftigt sich 16 Aristoteles mit der Theorie des Euripideischen Theseus | Pol. III 13, p. 1284^a 26ff.[3]) *διὸ καὶ τοὺς ψέγοντας τὴν τυραννίδα*

1) Ich erinnere nur an Isokrates' Helena § 31—37, wo dem demagogischen Theseus ganz wie bei Euripides der blutige und misstrauische Tyrann zur Folie dient, Panathenaikos § 128f. Nicht einmal Aristoteles hat sich hier dem Banne der demokratischen Legende ganz entzogen. Siehe unten.

2) [Randbemerk. d. Vf.: *μένος*?]

3) Vgl. V 10, p. 1311^a 20.

καὶ τὴν Περιάνδρου Θρασυβούλῳ συμβουλίαν οὐχ ἁπλῶς οἰητέον ὀρθῶς ἐπιτιμᾶν. φασὶ γὰρ τὸν Περίανδρον εἰπεῖν μὲν οὐδὲν πρὸς τὸν πεμφθέντα κήρυκα περὶ τῆς συμβουλίας, ἀφαιροῦντα δὲ τοὺς ὑπερέχοντας τῶν σταχύων ὁμαλῦναι τὴν ἄρουραν· ὅθεν ἀγνοοῦντος μὲν τοῦ κήρυκος τοῦ γινομένου τὴν αἰτίαν, ἀπαγγείλαντος δὲ τὸ συμπεσόν, συννοῆσαι τὸν Θρασύβουλον ὅτι δεῖ τοὺς ὑπερέχοντας ἄνδρας ἀναιρεῖν. τοῦτο γὰρ οὐ μόνον συμφέρει τοῖς τυράννοις, οὐδὲ μόνον οἱ τύραννοι ποιοῦσιν, ἀλλ' ὁμοίως ἔχει καὶ περὶ τὰς ὀλιγαρχίας καὶ τὰς δημοκρατίας· ὁ γὰρ ὀστρακισμὸς τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν τρόπον τινὰ τῷ κολούειν τοὺς ὑπερέχοντας καὶ φυγαδεύειν. τὸ δ' αὐτὸ καὶ περὶ τὰς πόλεις καὶ τὰ ἔθνη ποιοῦσιν οἱ κύριοι τῆς δυνάμεως, οἷον Ἀθηναῖοι μὲν περὶ Σαμίους καὶ Χίους καὶ Λεσβίους (ἐπεὶ γὰρ θᾶττον ἐγκρατῶς ἔσχον τὴν ἀρχήν, ἐταπείνωσαν αὐτοὺς παρὰ τὰς συνθήκας) κ. τ. λ. Das ist unzweifelhaft eine bündige Widerlegung der Auseinandersetzung des Theseus, welchen Theophrast sogar selbst das erste Opfer des Ostrakismos werden liess[1]), für den Euripideischen Theseus eine bittre Schicksalsironie. Aber Aristoteles schreibt nicht gegen Euripides, obwohl er mit *οἱ ψέγοντες τὴν τυραννίδα* nach griechischem Brauch einen einzelnen Schriftsteller bezeichnen wird. Dass derselbe für die Ausführungen des Euripides benutzt ist, scheint mir nahezu einleuchtend. Die Geschichte von der Freundschaft der beiden Tyrannen Periander und Thrasybul und der grauenhaft praktischen *συμβουλία* war, auch wenn sie sonst nicht in jener Zeit erörtert gewesen wäre, durch Herodot V 92 jedem Zuschauer des Euripides geläufig. Mit den Versen:

ὅταν τις ὡς λειμῶνος ἠρινοῦ στάχυν
τόλμας ἀφαιρῇ κἀπολωτίζῃ † νέους

konnte Euripides nur auf sie, für jeden verständlich, anspielen wollen, wenn wir nicht zugleich grosse Unbildung des Dichters und einen sehr merkwürdigen Zufall anzunehmen vorziehen. Wahrscheinlich hat er aber nicht die Herodoteische Geschichte im Sinne, sondern dieselbe Fassung, welche Aristoteles kennt,

---

1) Suidas s. v. *ἀρχὴ Σκυρία* fg. 13 Wimmer. Theophrast wird in der Auffassung der Anfänge des Ostrakismos schwerlich ernstlich von Aristoteles *Ἀθ. πολ.* 22 abgewichen sein, sondern die Verbannung des Theseus nur als mythischen Praecedenzfall behandelt haben, ähnlich wie Aristoteles kurz vor der oben ausgeschriebenen Stelle die Entfernung des Herakles aus der Schaar der Argonauten.

bei dem die Tyrannen die Rollen getauscht haben, so dass nicht Thrasybulos, sondern Periander der schlimme Rathgeber ist. Diese Variante ist nicht unwesentlich, sie ist begründet in der auch in der sonstigen Ueberlieferung vertretenen Auffassung des Periander als Systematikers der Tyrannis, als welchen ihn auch Aristoteles kennt (Pol. VII p. 1313 a 34 ff.). Es spricht für die Bedeutung dieser „Tadler der Tyrannis", dass Aristoteles ihnen in diesem Punkte gegen die Autorität des Herodot folgt. Extreme Demokraten werden es jedenfalls nicht gewesen sein, wie ja auch 17 die Tendenz des Euripides nur | sehr gemässigt, fast nur scheinbar demokratisch ist. Der Verdacht, dass diese Theoretiker den Ansichten des Aristoteles garnicht so fern standen, wird bestätigt, wenn wir einen Lieblingssatz der Aristotelischen Politik in dem Euripideischen Stücke mit vollkommener Klarheit ausgesprochen finden (V. 238 ff.):

> *τρεῖς γὰρ πολιτῶν μερίδες· οἱ μὲν ὄλβιοι*
> *ἀνωφελεῖς τε πλειόνων ἐρῶσ᾽ ἀεί·*
> *οἱ δ᾽ οὐδὲν ὄντες*[1]) *καὶ σπανίζοντες βίου*
> *δεινοὶ νέμοντες τῷ φθόνῳ πλεῖον μέρος*
> *ἐς τοὺς ἔχοντας κέντρ᾽ ἀφιᾶσιν κακά,*
> *γλώσσαις πονηρῶν προστατῶν φηλούμενοι·*
> *τριῶν δὲ μοιρῶν ἡ ᾽ν μέσῳ σῴζει πόλεις*
> *κόσμον φυλάσσουσ᾽ ὅντιν᾽ ἂν τάξῃ πόλις.*

Man vergleiche hiermit die Hauptstelle des Aristoteles über die Vorzüge des Mittelstandes (Pol. IV 11 p. 1295 b 2 ff.), die leider zu lang ist, um sie auszuschreiben. Auch der Gesichtspunkt, aus welchem Euripides den Mittelstand preist, ist bereits der Aristotelische: *τί μάλιστα σῴζει τὰς πολιτείας;* und Euripides steht mit dieser Erkenntniss nicht allein in seiner Zeit. Die schauerlich monumentale Schilderung, welche Thukydides an die Revolution in Korkyra anknüpft, wie durch einen äusseren Anstoss die schlummernden Schäden des Gemeinwesens plötzlich in fürchterlichem Wüthen ausbrechen, wird mit dem Zuge beschlossen, dass die extremen, einander zerfleischenden Parteien von beiden Seiten den Mittelstand erdrücken (III, 82): *τὰ δὲ μέσα*

---

1) v. Wilamowitz für *οὐκ ἔχοντες*.

τῶν πολιτῶν ὑπ' ἀμφοτέρων, ἢ ὅτι οὐ ξυνηγωνίζοντο ἢ φθόνῳ τοῦ περιεῖναι διεφθείροντο. Also auch bei Thukydides ist dies das Siegel der *φθορά.*

Wenn, was durchaus wahrscheinlich ist, das Lob des Mittelstandes bei Euripides aus derselben Sphäre stammt, wie die Controverse zwischen Theseus und dem Herold, so wird auf's Neue bestätigt, dass hier kein eigentlicher Agon zwischen Monarchie und Demokratie vorliegt, sondern dass die beiden Gegner eigentlich an einander vorbeireden, indem sie gegen Missbräuche losziehen, die Niemand in Schutz nimmt. *Οἱ ἐπαινοῦντες τοὺς μέσους,* denen sich Euripides hier anschliesst, konnten, ebenso wie Aristoteles, Monarchie, Oligarchie und Demokratie gutheissen, dafern nur das Gesetz herrscht; nur die *παρεκβάσεις* sind zu verwerfen. Eine solche *παρέκβασις* ist die demagogische Demokratie, gegen welche 413—418 der Herold declamiert. Für diese hat Aristoteles ganz andere Farben. Aber diese passen nicht für jede Demokratie, und der Herold muss nun einmal die Demokratie schlechthin widerlegen. Er geht dilemmatisch zu Werke. Leider ist der Schluss seiner Argumentation gegen die andere | 18 Art von Demokratie durch die nicht hierhergehörigen Verse 423—425 verdrängt worden, doch ist das Hauptargument (V. 420 ff.) noch kenntlich:

γαπόνος δ' ἀνὴρ πένης
εἰ καὶ γένοιτο μὴ ἀμαθής, ἔργων ὕπο
οὐκ ἂν δύναιτο πρὸς τὰ κοίν' ἀποβλέπειν.

Dies Argument würde nur dann Geltung haben, wenn es einen Staat gäbe, der aus lauter Bauern bestände; diese müssten sich allerdings die Regierung von auswärts verschreiben, weil das Regieren gelernt sein will, und sie keine Zeit dazu haben. In Attika aber ist die *ἀσχολία* der Bauern so wenig ein Einwand, dass Aristoteles mit Recht die bäuerische Demokratie als die beste preist (VI 4 p. 1318^{b} 10 ff.): *βέλτιστος γὰρ δῆμος ὁ γεωργικός ἐστιν, ὥστε καὶ ποιεῖν ἐνδέχεται δημοκρατίαν ὅπου ζῇ τὸ πλῆθος ἀπὸ γεωργίας ἢ νομῆς. διὰ μὲν γὰρ τὸ μὴ πολλὴν οὐσίαν ἔχειν ἄσχολος ὥστε μὴ πολλάκις ἐκκλησιάζειν· διὰ δὲ τὸ μὴ ἔχειν τἀναγκαῖα πρὸς τοῖς ἔργοις διατρίβουσι καὶ τῶν ἀλλοτρίων οὐκ ἐπιθυμοῦσιν, ἀλλ' ἥδιον αὐτοῖς τὸ ἐργάζεσθαι τοῦ πολιτεύεσθαι καὶ ἄρχειν, ὅπου ἂν μὴ ᾖ λήμματα μεγάλα ἀπὸ τῶν ἀρχῶν. οἱ γὰρ πολλοὶ μᾶλλον ὀρέγονται τοῦ κέρδους*

ἢ τῆς τιμῆς. σημεῖον δέ· καὶ γὰρ τὰς ἀρχαίας τυραννίδας ὑπέμενον καὶ τὰς ὀλιγαρχίας ὑπομένουσιν, ἐάν τις αὐτοὺς ἐργάζεσθαι μὴ κωλύῃ μηδ' ἀφαιρῆται μηδέν. Die Indifferenz des Aristoteles gegen die äussere Verfassungsform bei gesunder Beschaffenheit des socialen Körpers tritt hier klar zu Tage; wir verstehen die entschiedene Sympathie, mit welcher er in der *Ἀθηναίων πολιτεία* die bauernfreundliche Tyrannis des Peisistratos behandelt, aber er ist weit entfernt, für das *γεωργικὸν πλῆθος* die demokratische Verfassungsform zu verwerfen (ibid. 29): *διὸ δὴ καὶ συμφέρον ἐστὶ τῇ πρότερον ῥηθείσῃ δημοκρατίᾳ καὶ ὑπάρχειν εἴωθεν, αἱρεῖσθαι μὲν τὰς ἀρχὰς καὶ εὐθύνειν καὶ δικάζειν πάντας, ἄρχειν δὲ τὰς μεγίστας αἱρετοὺς καὶ ἀπὸ τιμημάτων, τὰς μείζους ἀπὸ μειζόνων, ἢ καὶ ἀπὸ τιμημάτων μὲν μηδεμίαν, ἀλλὰ τοὺς δυναμένους. ἀνάγκη δὲ πολιτευομένους οὕτω πολιτεύεσθαι καλῶς (αἵ τε γὰρ ἀρχαὶ ἀεὶ διὰ τῶν βελτίστων ἔσονται τοῦ δήμου βουλομένου καὶ τοῖς ἐπιεικέσιν οὐ φθονοῦντος) καὶ τοῖς ἐπιεικέσι καὶ γνωρίμοις ἀρκοῦσαν εἶναι ταύτην τὴν τάξιν· ἄρξονται γὰρ οὐχ ὑπ' ἄλλων χειρόνων καὶ ἄρξουσι δικαίως διὰ τὸ τῶν εὐθυνῶν εἶναι κυρίους ἑτέρους.* Das ist im Grunde die Verfassung des Solon, den Aristoteles (III 11 p. 1281 ᵇ 32) ausdrücklich lobt, weil er dem Volke das nothwendigste Recht der Beamtenwahl und der Rechenschaftsabnahme gegeben habe, und Solon war nach IV 11 p. 1296ᵃ 19 einer von den besten Gesetzgebern, weil er aus den *μέσοι* hervorgegangen war, wozu man wiederum die Ausführungen der *Ἀθηναίων πολιτεία* vergleiche.

Dass die *ἀσχολία* des *γαπόνος ἀνήρ* bei Euripides dem Lobredner der *μέσοι* nicht in ihrer ursprünglichen Verwendung erscheint, dass sie in dem politischen Traktat, welchen er benutzte, nicht als Argument gegen die Demokratie oder gar für die Tyrannis verwendet war, wird man somit als wahrscheinlich zugeben.
19 Die Vorlage des Euripides stimmte in der | Beurtheilung der *γεωργοί* mit Aristoteles überein und ebenso thut dies Euripides an einer der unsern sehr verwandten Stelle, nachdem er soeben seinen Abscheu vor den Demagogen so deutlich ausgesprochen hat, dass bereits die alten Erklärer Porträtzüge vermutheten, im Orest V. 917 ff.:

> *ἄλλος δ' ἀναστὰς ἔλεγε τῷδ' ἐναντία,*
> *μορφῇ μὲν οὐκ εὐωπός, ἀνδρεῖος δ' ἀνήρ,*
> *ὀλιγάκις ἄστυ κἀγορᾶς χραίνων κύκλον,*

αὐτουργός, οἵπερ καὶ μόνοι σώζουσι γῆν,
ξυνετὸς δὲ χωρεῖν ὁμόσε τοῖς λόγοις θέλων,
ἀκέραιος, ἀνεπίπληκτον ἠσκηκὼς βίον.

Auf die Uebereinstimmung in der Schilderung dieses Biedermannes mit dem Lob des *γεωργικὸν πλῆθος* bei Aristoteles hinzuweisen, ist überflüssig, und ebenso springt die Verwandtschaft der politischen Stimmung hier und in den Hiketiden in die Augen.

Die Annahme, dass Aristoteles, da wo er sich mit Euripides berührt, zu seinen ausführlichen und wohlgeordneten Erörterungen von diesem angeregt sei, ist ausgeschlossen; dass er andrerseits ganz bestimmte Schriften vor Augen hatte, in welchen die Ansichten des Dichters wenigstens zum Theil vertreten waren, beweist seine Polemik gegen die Tadler der Tyrannis; also wird die Vermuthung nicht zu kühn sein, dass Euripides wenigstens in den unter einander wohl zusammenhängenden socialpolitischen Theorien und Sentenzen von jenem bestimmten Schriftsteller wesentlich angeregt ist[1]). Dieser Eindruck wird bestärkt durch die Art, wie die politische Weisheit in dem Stücke auftritt, als ob der Dichter sie eben gelernt hätte und sie nun in seiner Freude nicht eilig genug anbringen könne, ohne ängstliche Rücksicht darauf, ob der dramaturgische Zusammenhang die lehrhaften Einlagen erfordert oder rechtfertigt. Nicht nur die Debatte des Theseus mit dem Herold gibt ästhetisch berechtigten Anstoss; schon in seiner ersten längeren Rede (V. 195 ff.) werden die publicistischen Schleusen aufgezogen in einer Weise, die billig in Erstaunen setzt und den Adrast mit Recht unbefriedigt lässt. Diese teleo-

---

1) Verwandtes, aber in anderm Zusammenhange, bietet auch hier der von Jamblichos benutzte Sophist (p. 102 ff. fg. F Bl.): *τόν τε αὖ χρόνον τοῖς ἀνθρώποις διὰ εὐνομίαν εἰς τὰ πράγματα ἀργὸν γίγνεσθαι, εἰς δὲ τὰ ἔργα τῆς ζωῆς ἐργάσιμον. Φροντίδος δὲ τῆς μὲν αηδεστάτης ἀπηλλάχθαι τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῇ εὐνομίᾳ, τῇ δὲ ἡδίστῃ συνεῖναι· πραγμάτων μὲν γὰρ φροντίδα ἀηδεστάτην εἶναι, ἔργων δὲ ἡδίστην. . . . . τὰ δ' ἐκ τῆς ἀνομίας κακὰ ἀποβαίνοντα τάδε ἐστίν· ἄσχολοι μὲν πρῶτον οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὰ ἔργα γίγνονται, καὶ ἐπιμελοῦνται τοῦ ἀηδεστάτου, πραγμάτων ἀλλ' οὐκ ἔργων· κ. τ. λ.* Dies allgemein gehaltene epideiktische Raisonnement über *εὐνομία* und *ἀνομία* setzt dieselben eingehenderen Erörterungen über Arbeit und Politisieren voraus, wie Euripides und Aristoteles, der Verfasser archaisiert, indem er die Resultate eingehender Erörterungen im Offenbarungsstil der Physiologen vorbringt.

logische Predigt verträgt sich mit der Person des Predigers und der Situation ebenso schlecht, als gut mit den übrigen politischen Ausführungen des Stückes; sie wird den Eingang des von Euripides benutzten politischen Traktats gebildet haben, wie ganz
20 ähnliche | Gedanken die Aristotelische Politik einleiten (I 2 p. 1253[a]). Dass der Dichter hier von einer ganz bestimmten Vorlage abhängig ist, dafür spricht der nahezu salbungsvolle Ton der ganzen Erörterung; namentlich die Lobpreisung der Mantik (V. 211 ff.) steht in direktem Widerspruch zu dem von Euripides sonst, zum Beispiel in der Helena[1]), vertretenen Ansichten. Der Eifer für die neuerlernte ethisch-politische Weisheit bleibt sich durch das ganze Stück gleich und bricht noch an einigen Stellen plötzlich derartig aus, dass das selbständige Interesse des Dichters an diesen Fragen unverkennbar ist. So wird (V. 913 ff.) vor den Leichen der gefallenen Helden die Erörterung, dass die *εὐανδρία* lehrbar sei, mindestens nicht erwartet, und der ganze Epilog, den Adrastos seinen Helden hält, muthet uns an, wie eine Vorlesung über die *καθήκοντα* des vollkommenen Staatsbürgers und Menschen; dass dabei gerade Kapaneus als Muster des *σώφρων* erscheint, nimmt einigermaassen Wunder[2]).

Folgendes etwa werden wir als Resultat der bisherigen Erörterung hinstellen können: Euripides ist in den Hiketiden, wahrscheinlich auch in den Phoinissen und im Orest, lebhaft angeregt von einem social-politischen Traktat, der in vieler Hinsicht sich bereits mit den politischen Lehren des Aristoteles berührte. Dieser Traktat feierte den Rechtstaat und seine Stütze, die *μέσοι πολῖται*; wahrscheinlich trat er für die gemässigte (georgische) Demokratie ein, jedenfalls erklärte er sich energisch gegen die Tyrannis und jede andre Form der Willkür- und Vortheilherrschaft. Der politische

1) V. 753 ff. [Vgl. Radermacher, Rhein. Mus. LIII 506.]

2) Der Unterschied zwischen Herakliden und Hiketiden, die in dasselbe Jahrzehnt gehören und ganz analoge Situationen bieten, in der Ausstattung mit philosophischen Reflexionen ist auffallend. Nur ein Thema, das in der gleichzeitigen Sophistik viel behandelt wurde, und dann in den Hiketiden eine grosse Rolle spielt, wird bereits in den Herakliden gestreift, die *κοινοὶ νόμοι Ἑλλάδος* in fg. 853, dessen Zugehörigkeit zu den ursprünglichen Herakliden von Wilamowitz, Hermes 17, S. 345, wahrscheinlich gemacht hat. In das erste Jahrzehnt des peloponnesischen Krieges fällt also sowohl die *ἀκμή* des Sokrates, wie das bedeutendere Hervortreten der sophistischen social-politischen Litteratur.

Standpunkt wurde motiviert durch das Vorbild der Weltordnung und die bevorrechtete Stellung des Menschen innerhalb dieser, welche ihm auch entsprechende Pflichten auferlegt[1]). Dabei scheint jene Schrift wenigstens theilweise bereits auf speciellere Untersuchungen eingegangen zu sein. Von den Maassregeln, wodurch die Verfassungen, auch die verfehlten, wie die Tyrannis, erhalten werden, war die Rede, wohl auch von der Verschiedenheit der *δῆμοι,* wenigstens des *ἀγροῖκος* und *ἀγοραῖος*; vielleicht war auch von Erziehung und in ethnographischer Weise von Bürgertugend gehandelt.

So günstig, wie bei den Hiketiden, liegt der Nachweis für die Benutzung publicistischer Quellen bei keinem andern Stücke des Euripides. Auch wenn ich für dies Stück ziemlich | engen 21 Anschluss an eine bestimmte Prosaschrift annehmen zu müssen glaube, will ich damit dem selbständigen Können des Dichters nicht zu nahe treten; dass er genöthigt gewesen sei, zur Würze seiner Stücke Anleihen bei der gleichzeitigen Prosalitteratur zu machen, soll damit natürlich nicht behauptet sein. Aber dass er sich dieser Litteratur nicht verschloss, ist tief in seiner dichterischen Eigenart begründet, in seiner fast pathologischen Empfänglichkeit und Feinhörigkeit namentlich gegen die Strömungen, welche eine neue Zeit heraufzuführen bestimmt schienen. Wir brauchen dies nicht zu erschliessen, sondern wissen es durch die traditionell reaktionäre Komödie, die ihn zum Ziel ihrer Angriffe machte, weil er der Zeit zu getreu ihr Spiegelbild vorhielt. Dass nichts Menschliches ihm fremd war, hinderte zugleich harmonische Vollendung und Erfolg seiner Stücke und machte ihn zum grossen Psychologen; dieselbe doppelseitige Gabe liess ihn bei keiner philosophischen Überzeugung zur Ruhe kommen, zwang ihn aber auch hier, alle Wege rastlos zu verfolgen, überall den *δισσὸς λόγος* zu vernehmen und zu gestalten.

So verkehrt und aussichtslos es daher sein würde, Euripides einem peinlichen Verhöre über seine philosophischen Quellen zu unterwerfen — für welche er, auch wenn er sclavisch versificierte,

---

1) Vielleicht war auch der Vorzug der *μέσοι* noch pythagoreisierend-harmonistisch begründet, ebenso wie der des *ἴσον*; noch Aristoteles Pol. IV 11 p. 1295b 4 scheint auf etwas derartiges zu deuten: *ἐπεὶ τοίνυν ὁμολογεῖται τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον, φανερὸν ὅτι καὶ τῶν εὐτυχημάτων ἡ κτῆσις ἡ μέση βελτίστη πάντων.*

häufig selbst die einzige Quelle sein würde — so nöthig und fruchtbar ist es, die Stimmungen und Strömungen des Tages, denen er Worte leiht, durch die durchsichtige tragische Maske zu erspähen. Das wenige, was uns von der gleichzeitigen sophistischen Litteratur erhalten oder bekannt ist, findet bei Euripides die mannigfachste Anknüpfung; man muss sich nur bei der Masse des spurlos verlorenen stets gegenwärtig halten, dass die Frage, ob und in welcher Richtung ein direktes Abhängigkeitsverhältniss vorliegt, oder ob gemeinsame Abhängigkeit anzunehmen ist, sich in den seltensten Fällen wird entscheiden lassen. Wenn daher Euripides mit der Philosophie des Apolloniaten Diogenes auffällige Berührungen zeigt [1]), so ist gewiss wahrscheinlich, dass er diesen Philosophen genau kannte und viel von ihm angenommen hat; aber bei der Verbreitung und vielfachen Verzweigung verwandter Anschauungen wird es im einzelnen Falle vorsichtiger sein, wenn man Namen wie Diogenes oder Archelaos als Gattungsbezeichnungen verwendet. So glaube ich auch, dass man darauf wird verzichten müssen, für die politischen Theorien der Hiketiden einen bestimmten Gewährsmann namhaft zu machen, so wenig ein noch von Aristoteles eingehend berücksichtigter Schriftsteller namenlos gewesen sein kann. Allerdings findet sich auch hier eine 22 Berührung | mit einem Sophisten, an welchen Euripides auch sonst häufig Anklänge zeigt und dessen Einfluss seiner Zeit nicht unbedeutend gewesen sein kann, nämlich mit Antiphon. Mit dem soeben entwickelten Vorbehalt wird es nützlich sein, einigen dieser Berührungen, die bisher noch nicht bemerkt sind, nachzugehn; mindestens beweisen sie doch Verwandtschaft der geistigen Atmosphäre und bestätigen unser Recht, Euripides als mittelbare Quelle für die Sophistik heranzuziehn.

In den Hiketiden, V. 1080, klagt Iphis am Scheiterhaufen seiner Tochter Euadne:

---

1) Eine der hauptsächlichsten hier in Betracht kommenden Stellen Fg. 941 ist neuerdings sehr mit Unrecht anders gedeutet worden bei von Wilamowitz, Herakles I, S. 30, Anm. 54. Weil die Umarmungen des Zeus-Aether feucht sind, soll nicht die feurige Luft gemeint sein (also nicht Diogenes dem Dichter vorschweben). Aber da bei Diogenes Alles = Luft = Zeus ist, kann nur der oberste feinste Aether und sein Ableger, der menschliche νοῦς, heiss sein. Die Arme des Zeus, in welchen er die Erde hält, d. h. die der Erde nächste Luft, ist auch bei Diogenes feucht. Das sollte aus Aristophanes' Wolken geläufig sein.

οἴμοι· τί δὴ βροτοῖσιν οὐκ ἔστιν τόδε,
νέους δὶς εἶναι καὶ γέροντας αὖ πάλιν;
ἀλλ' ἐν δόμοις μὲν ἤν τι μὴ καλῶς ἔχῃ,
γνώμαισιν ὑστέραισιν ἐξορθούμεθα
αἰῶνα δ' οὐκ ἔξεστιν. εἰ δ' ἦμεν νέοι
δὶς καὶ γέροντες, εἴ τις ἐξημάρτανε,
διπλοῦ βίου λαχόντες ἐξωρθούμεθ' ἄν.

Hierzu vergleiche man Harpokration s. v. *ἀναθέσθαι. Ἀντιφῶν ἐν τῷ περὶ ὁμονοίας· ἀναθέσθαι δὲ ὥσπερ πεττὸν τὸν βίον οὐκ ἔστιν· ἀντὶ τοῦ ἄνωθεν βιῶναι μετανοήσαντας ἐπὶ τῷ προτέρῳ βίῳ* (Fg. 106 Blass [1]). Es ist verführerisch, diese genaue gedankliche Uebereinstimmung zu combinieren mit dem, was *ὑπὲρ τῆς ὁμονοίας* an anderen Stellen der Hiketiden gesagt wird, und auch weiterer Berührungen hier zu gedenken. Das ganze Stück, wie auch die verwandten Stellen der Phoinissen, verherrlicht die Herrschaft des *νόμος*, ebenso Antiphon — auch wenn wir die von Blass ihm vermuthungsweise zugeschriebenen Bruchstücke bei Seite lassen — bei Stobaeus II p. 208 W (Fg. 135 Bl.). An eben dieser Stelle wird die Nothwendigkeit einer früh beginnenden Erziehung hervorgehoben, wie von Adrast in den Hiketiden V. 913 ff.; bei Euripides fielen uns blühende, bilderreiche Sentenzen auf, wie wir sie bei dem Borystheniten Bion gewohnt sind, und die erhaltenen Fragmente des Antiphon zeigen mit Bion und dem Kyniker Krates eine grosse Verwandtschaft [2]), sodass wir noch in der Lage sind, die Richtigkeit des bei Philostrat Vitae Soph. p. 500 erhaltenen Urtheils über die Schrift *ὑπὲρ τῆς ὁμονοίας* zu controlieren: *ἐν ᾧ γνωμολογίαι τε λαμπραὶ καὶ φιλόσοφοι σεμνή τε ἀπαγγελία καὶ ἐπηνθισμένη ποιητικοῖς ὀνόμασι καὶ τὰ ἀποτάδην ἑρμηνευόμενα παραπλήσια τῶν πεδίων τοῖς λείοις.*

Dass Euripides die Schriften des Antiphon in der That gekannt hat und von ihnen vielfach angeregt worden ist, halte ich für wahrscheinlich. Eine merkwürdige | Uebereinstimmung soll 23 hier noch besprochen werden, da sie mit der pädagogischen Betrachtung in den Hiketiden V. 913 ff. in engem Zusammenhange

1) Vgl. Stobaeus flor. 124, 41: *Σωκράτους· Πεττείᾳ τινι ἔοικεν ὁ βίος καὶ δεῖ ὥσπερ ψῆφόν τινα τίθεσθαι τὸ συμβαῖνον. οὐ γὰρ ἔστιν ἄνωθεν βαλεῖν οὐδὲ θέσθαι τὴν ψῆφον.* Vermuthlich der kynische Sokrates nach Antiphon, wenn nicht einfach eine Confusion im Lemma vorliegt.

2) Vgl. meine Akademika S. 170 ff.

steht. Nachdem Hekabe den schönen Tod der Polyxena vernommen hat, stellt sie V. 592 ff. folgende Betrachtung über natürlichen Adel an:

> *οὔκουν δεινόν, εἰ γῆ μὲν κακή*
> *τυχοῦσα καιροῦ θεόθεν εὖ στάχυν φέρει,*
> *χρηστὴ δ' ἁμαρτοῦσ' ὧν χρεὼν αὐτὴν τυχεῖν*
> *κακὸν δίδωσι καρπόν, ἄνθρωποι δ' ἀεί*
> *ὁ μὲν πονηρὸς οὐδὲν ἄλλο πλὴν κακός,*
> *ὁ δ' ἐσθλὸς ἐσθλὸς οὐδὲ συμφορᾶς ὕπο*
> *φύσιν διέφθειρ' ἀλλὰ χρηστός ἐστ' ἀεί;*
> *ἆρ' οἱ τεκόντες διαφέρουσιν ἢ τροφαί;*
> *ἔχει γε μέντοι καὶ τὸ θρεφθῆναι καλῶς*
> *δίδαξιν ἐσθλοῦ· τοῦτο δ' ἤν τις εὖ μάθῃ*
> *οἶδεν τό γ' αἰσχρόν, κανόνι τοῦ καλοῦ μαθών.*

Hiermit vergleiche man Antiphon bei Stobaeus II p. 208 W (Fg. 134 Bl.): *Πρῶτον οἶμαι τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ παίδευσις· ὅταν γάρ τις πράγματος κἂν ὁτουοῦν τὴν ἀρχὴν ὀρθῶς ποιήσηται, εἰκὸς καὶ τὴν τελευτὴν ὀρθῶς γίγνεσθαι· καὶ γὰρ τῇ γῇ οἷον ἄν τις τὸ σπέρμα ἐναρόσῃ, τοιαῦτα καὶ τὰ ἔκφορα δεῖ προσδοκᾶν· καὶ ἐν νέῳ σώματι ὅταν τις τὴν παίδευσιν γενναίαν ἐναρόσῃ, ζῇ τοῦτο καὶ θάλλει διὰ παντὸς τοῦ βίου, καὶ αὐτὸ οὔτε ὄμβρος οὔτε ἀνομβρία ἀφαιρεῖται.* Zwar ist in diesem Falle bei Euripides die *φύσις* mehr betont, bei Antiphon die *παίδευσις*, aber sicherlich leugnete letzterer die Macht der *φύσις* so wenig, wie Euripides den Einfluss der *παίδευσις* unterschätzte, wie ja schon aus der öfters angeführten Stelle der Hiketiden hervorgeht, und die Uebereinstimmung in dem noch dazu anfechtbaren Satze, dass das Gedeihen der Saat von der Gunst des Wetters abhängt, die Trefflichkeit des Menschen aber nicht von der Gunst der Umstände, ist auf keinen Fall zufällig. Man muss nur bedenken, dass vieles, was uns trivial erscheint, auch einmal neu war, und dass die Continuität des griechischen Culturlebens vermöge seiner Concentrierung eine viel grössere war, als wir uns gewöhnlich vorstellen[1]).

---

1) Dem Archäologen ist die unverwüstliche Lebenskraft eines einmal geschaffenen Typus oder Motivs geläufig, aber in der Philosophie und in der Rhetorik geht es nicht anders zu als in der Plastik; so gering im allgemeinen die Dankbarkeit gegen Vorgänger ist, so energisch ist die Fortwirkung des einmal ausgeprägten, nicht

Jedenfalls veranschaulichen uns die Fragmente des Antiphon gut den Charakter der publicistischen Litteratur, mit welcher Euripides in enger Berührung steht, und für deren Sätze | er häufig 24 der einzige uns gebliebene Zeuge ist. Im einzelnen Falle ist der Schluss auf Abhängigkeit desshalb immer misslich, weil auch er vermuthlich nur einer von vielen gleichartigen ist. Dass wir uns von ihm einigermaassen ein Bild machen können, verdanken wir einem reinen Zufall, seiner Verwechslung mit dem kanonischen Redner, die Notizen über ihn bei Xenophon und Aristoteles nur seiner Berührung mit Sokrates. Auch diese Angehörigen des ersten papiernen Geschlechts *βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἀίδαο νώνυμνοι;* sie haben das Schicksal der Journalistik inauguriert, grossen augenblicklichen Erfolg und schnelle Vergessenheit. Speciell für die hauptsächlichen politischen Erörterungen in den Hiketiden wird Antiphon schwerlich die Hauptquelle sein; diese scheinbar patriarchalische Frömmigkeit, die in der That jüngsten Datums ist, und bei der die Aufklärung bereits Gevatter gestanden hat, kann nicht gut auf den Sophisten zurückgehen, der *τὴν προνοίαν ἀνεῖλε*[1]). Ich habe früher versucht, diese *προνοία*-Lehre auf Prodikos zurückzuführen, und das wird mit dem oben entwickelten Vorbehalt richtig sein. Man muss sich nur beständig gegenwärtig halten, dass Euripides stets im Stande ist, Gedanken, die auf verschiedenem Boden gewachsen sind, vorübergehend zu einer schein-

---

nur des Gedankens, sondern vornehmlich auch der Prägung. Den Begriff des Plagiats darf man auf die gute Zeit nicht anwenden, gleichwohl hat die Plagiatriecherei der Epigonen manchen wichtigen Zusammenhang aufgedeckt.

1) Origines c. Cels. IV, 25 (fg. 98). Wenn er dabei noch Götter bestehen liess, so müsste man sich diese nach Art der Epikurischen denken, oder was wahrscheinlicher ist, er identificierte Gottheit und *κόσμος* und liess für die immanente Zweckmässigkeit des letzteren den Namen *πρόνοια* als zu menschlich nicht gelten. Ob von Wilamowitz Recht hat, wenn er Herakles II S. 277 nach Ruhnkens und Sauppes Vorgang (De Antiphonte sophista p. 8) Fg. 80: *διὰ τοῦτο οὐδενὸς δεῖται, οὔτε προσδέχεται οὐδενός τι ἀλλ' ἄπειρος καὶ ἀδέητος* auf die Gottheit bezieht, ist zweifelhaft. Dass dies nur auf die Gottheit gehen könne, ist nicht richtig; es kann auch auf die Welt gehn (in diesem Falle polemisch gegen den halbausserweltlichen *νοῦς* des Anaxagoras). Zudem muss man, wenn man die Worte auf die Gottheit bezieht, *ἄπηρος* schreiben (vgl. Sauppe a. a. O.), was nicht gerade für diese Beziehung spricht. Wenn man nicht ändert, muss man Gott und Welt identificieren. Ueber das scheinbar für eine anthropomorphe Gottesauffassung sprechende Fg. 108 vgl. meine Akademika S. 80, Anm. 2.

baren Einheit zu verschmelzen, wie auch die Glieder derselben Gedankenreihe an verschiedene, ja einander entgegengesetzte Personen zu vertheilen, und dass er gelegentlich, wo es Effect verspricht, dem menschlich-natürlichen gegen das reflectiert-philosophische wieder zu seinem Rechte verhilft. So zeigt zum Beispiel der Dichter häufig Berührungen mit einem später sehr ausgedehnten und fruchtbaren Zweige der Popularphilosophie, der paramythetischen Litteratur, indem er Trostgründe gegen jede Art von Unfällen und Leiden kennt, die er meist von der Nichtig-
25 keit alles Irdischen entlehnt[1]). Gleichwohl | kommen im Polyneikes

---

1) Auch hier bieten sich zur nächsten Vergleichung die Bruchstücke des Antiphon, auf welche ich Akademika S. 171 hingewiesen habe (nachzutragen wäre Euripides' Alkestis V. 882 ff.). Richtig behandelt sind diese Bruchstücke und mit Antiphons *τέχνη ἀλυπίας* in Verbindung gebracht von Buresch, Consolationum historia critica (Leipz. Stud. IX) p. 72 ff. In welchem Werke diese Betrachtungen standen, ist für ihr Verhältniss zu Euripides ja gleichgültig. Dass es aber wirklich bereits im V. Jahrhundert eine planmässige Sammlung der remedia fortuitorum gab, dafür spricht ein Tragikerbruchstück, das zwar mit Unrecht unter Euripides' Namen zu gehen scheint, ihm aber doch recht nahe steht, wenn es, wie wahrscheinlich ist, aus dem Peirithoos des Kritias stammt. Es ist bei Nauck² das 964. fg. des Euripides:

ἐγὼ δὲ τοῦτο παρὰ σοφοῦ τινος μαθὼν
ἐς φροντίδας νοῦν συμφορὰς τ᾽ ἐβαλόμην
φυγάς τ᾽ ἐμαυτῷ προστιθεὶς πάτρας ἐμῆς
θανάτους τ᾽ ἀώρους καὶ κακῶν ἄλλας ὁδούς,
ἵν᾽ εἴ τι πάσχοιμ᾽ ὧν ἐδόξαζον φρενί,
μή μοι νεῶρες προσπέσον μᾶλλον δάκνοι.

(Vgl. trag. Frag. adesp. 460). Dies ausdrückliche Citat eines Weisen bezog v. Wilamowitz Herakles I S. 177, Anm. 53 nach Jamblichos vita Pyth. 196 auf Pythagoras, wogegen Diels Archiv f. Gesch. d. Philos. III S. 458 mit Recht geltend machte, dass kein Grund vorliege, einem apokryphen Pythagorasbuche zu Liebe von der von Poseidonios vorgeschlagenen Beziehung auf den bekannten Ausspruch des Anaxagoras beim Tode seines Sohnes abzugehn. Da aber in jenem Fragment neben den *ἄωροι θάνατοι* speciell noch die *φυγαὶ πάτρας* und zusammengefasst die *κακῶν ἄλλαι ὁδοί* genannt werden, so scheint es sich doch vielmehr um eine Schrift als um ein einzelnes Dictum zu handeln, um eine systematische Behandlung der *τυχηρά*, und da wüsste ich keine, auf welche die Beziehung näher läge, als Antiphons *τέχνη ἀλυπίας*. In sicher Euripideischen Versen findet sich sehr verwandtes, sowohl Aeusserungen über den Werth des tröstenden Zuspruchs (Orest V. 296 ff. Fg. 1065. 1079), wie Trostgründe gegen einzelne Unfälle, namentlich die kosmopolitische Verachtung der Verbannung (z. B. Fg. 1047); pessimistische Trostgründe gegen den Tod und alle einzelnen Unfälle, aus der Nichtigkeit und dem Wechsel alles Irdischen abgeleitet,

der Phoinissen, die doch sonst von philosophischen Reminiscenzen nicht frei sind, die Leiden der Verbannung und die Sorge um ein rituelles Begräbniss im Vaterlande so beweglich zum Ausdruck, dass in der späteren paramythetischen Litteratur gegen die Verbannung der Euripideische Polyneikes fast als stehender Typus hellenischen Vorurtheils bekämpft wird. So ist es für uns überhaupt ganz unberechenbar, wie Euripides sich neben den Eindrücken seiner philosophischen Lectüre von Erlebnissen persönlicher oder politischer Art und von poetischen Eindrücken bestimmen lässt; wir dürfen weder erwarten, dass die philosophischen Tagesmeinungen stets sofort, noch dass sie immer den ihrer Wichtigkeit genau entsprechenden Widerhall finden; die grosse Empfänglichkeit des Dichters ist mit einer fast weiblichen Launenhaftigkeit verbunden. Aber wir dürfen bei seinem grüblerischen Hange und seiner grossen Fruchtbarkeit allerdings erwarten, dass wenige der Fragen, welche die Zeitgenossen bewegten, von ihm unberührt geblieben sein werden und dass uns gerade von seinen philosophumenis verhältnissmässig viel erhalten geblieben ist, da die erhaltenen Stücke vorwiegend seiner reifsten Epoche angehören und die Erhaltung der | Fragmente grossentheils durch ihren gnomologischen Gehalt bestimmt ist. Für das Gesammtbild der geistigen Bewegungen seiner Zeit bleiben daher die Reste des Euripides die wichtigste Quelle und rechtfertigen eine Interpretation über den Wortlaut hinaus auch auf die Gefahr des Irrens hin, und die Vergleichung aller sonstigen Überlieferung 26

sind sehr zahlreich, so dass der Dichter, wie er in der späteren Consolationenlitteratur eine grosse Rolle spielt, auch als Repräsentant einer verwandten Litteratur des V. Jahrhunderts eingehendere Berücksichtigung verdiente, als ihm auch von den letzten Bearbeitern dieses Gebietes zu Theil geworden ist. Den Sophisten Antiphon zieht bereits von Wilamowitz mit Recht zur Erläuterung des Dichters heran, Hermes XV S. 115, allerdings mit einem seltsamen Missverständniss von Fg. 131, weil er versäumt hat, *εἰς τὸ πρόσθεν* zu lesen. Derselbe betont dort mit Recht den sophistischen Charakter der Betrachtungen über die Leiden der Weiber in der Medeia und über ihre Schlechtigkeit im Hippolytos. Ein Bild sophistischer *ἀντιλογίαι* geben diese biologischen Kleinmalereien aber schwerlich, sie gehören vielmehr in das paramythetische Capitel *ὅτι εὐκατηγόρητος πᾶς ὁ βίος* (und *πᾶς βίος*, Antiphon Fg. 132), ein Narcoticum gegen die *μεμψιμοιρία*. Dass hier im Wesentlichen die Grundstimmung gemeinsam ist und dem Dichter im einzelnen Falle recht wohl die Priorität gebühren kann, braucht wohl kaum ausdrücklich bemerkt zu werden.

aus der Sophistenzeit wird auch für das Verständniss des Dichters stets unerlässlich sein[1]).

Ebensosehr, wie es aussichtslos sein würde, wenn man aus dem von Euripides erhaltenen eine einheitliche Weltanschauung oder eine Entwicklung der Weltanschauungen des Dichters construieren wollte, da bei diesem Bestreben die Gefahr, Stimmungen zu Ueberzeugungen zu verdichten, unvermeidlich ist, ist es ein Nothbehelf, wenn man von einer Weltanschauung oder Philosophie der Sophistik spricht. Mit keinem Schlagwort, auch nicht mit dem der Aufklärung, lässt sich jene Bewegung erschöpfend bezeichnen. Neben skeptischer, physiologischer und geschichtsphilosophischer Aufklärung steht Dogmatismus, theilweise reactionärer Färbung, theosophische Mystik, historisierende Romantik; manche dieser sehr verschiedenen, zum Theil geradezu einander entgegengesetzten Richtungen fanden sich in derselben Persönlichkeit, wo nicht gar in derselben Schrift friedlich nebeneinander. In jener Jugendzeit der Geschichts- und Sittenforschung ergeben sich leicht noch aus den entgegengesetzten Voraussetzungen die nämlichen oder aus gleichen Voraussetzungen die verschiedensten Folgerungen; es ist wie in einem Quellgebiet im Gebirge, wo die Richtung und Vereinigung der einzelnen Wasserfäden oft noch von geringen Terrainunterschieden abhängt und durch zufällige Bodenveränderungen geändert wird, während vier Generationen später die Dogmen sich in den breiten Strombetten der Schule weit getrennt voneinander fortbewegen. Gemeinsam ist allen jenen Denkern nur die pädagogische Richtung, der Ehrgeiz, ihre *σοφία* unmittelbar für das Leben, und, was damals noch dasselbe ist, für die Politik nutzbar zu machen. Auf ioni-

---

1) Litteratur über Welt- und Lebensansicht des Euripides citiere ich nur, wo ich mich mit ihr auseinanderzusetzen habe. Die ältere Litteratur über unser gegenwärtiges Thema findet man angeführt in dem verdienstlichen Aufsatze von K. Schenkl: „Die politischen Anschauungen des Euripides" in der Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien XIII (1862), S. 357—379 u. 485—508. Man findet in diesem Aufsatze die meisten Stellen des Euripides, die sich unmittelbar mit politischen Problemen befassen, übersichtlich angeordnet. Inwiefern meine Anschauungen von denen Schenkls abweichen, wird der Leser beider Arbeiten leicht erkennen. Der Versuch, sie an einigen Beispielen zu erläutern, schien mir fruchtbarer als polemische Auseinandersetzungen: das Bestreben auch nach annähernder Vollständigkeit liegt mir diesmal fern, also auch die Absicht, jene Abhandlung durch eine neue Bearbeitung desselben Stoffes überflüssig zu machen.

schem Boden war die Weisheit Gefahr gelaufen, Resignation und Weltflucht zu werden; auch in Athen fehlten schon in der besten Zeit Stimmen nicht, welche diese predigten; aber im Ganzen wirkte die demokratische Luft verjüngend auf die ionische Weisheit, und nicht zum mindesten der freie, fast internationale Zug der attischen Cultur; das öffentliche Leben, Politik und Handel führten einerseits dem theoretischen Studium reiches Material zu, andrerseits legte es jedem die Aufforderung nahe, seine Kenntnisse [27] und Fähigkeiten nutzbar zu machen. Die attische *πολυπραγμοσύνη* steckte die Speculation an und zog sie zum Theil in die belletristische Sphäre herab, Tragödie und Komödie trugen das ihrige dazu bei, den Wetteifer zu steigern. Die Wirkungsfreudigkeit jener Männer erscheint bei Platon als Demegorie und sophistische Ueberhebung; aber er selbst ist in den pädagogischen Partien seines Staates durchaus nicht frei von dem unverbesserlichen Optimismus jener Epoche. Je mehr er ausser Sokrates, Parmenides, Anaxagoras und Pythagoras alle Vorgänger verleugnet, desto mehr ist es unsre Pflicht, uns von den Gedanken Rechenschaft zu geben, durch welche er bei der Abfassung seines Staates, wenn auch widerwillig, bedingt war, obwohl grossentheils sich nicht einmal mehr die Namen ihrer Urheber ermitteln lassen. Die Berechtigung, für diese Arbeit in erster Linie Euripides heranzuziehn, hoffe ich hinreichend erwiesen zu haben.

II.

Wir kehren jetzt zu unserm Ansgangspunkte zurück, zu dem Gerechtigkeitsproblem des Platonischen Staates. Wenn ich eine Skizze der sophistischen Staatslehre vorausschicke, ehe ich daran gehe, an der Hand des Euripides die mannigfach zerstreuten Spuren der Erörterung dieses Problems im fünften Jahrhundert zu sammeln, so brauche ich nach dem eben ausgeführten wohl kaum zu betonen, dass diese Skizze lediglich dem praktischen Zwecke der Einordnung des zerstreuten Stoffes dient, also nicht den Anspruch erhebt, die wirkliche Entwicklung jener Streitfragen wiederzugeben, sondern nur eine der einfachsten unter den verschiedenen möglichen.

Die politische und die pädagogische Speculation der Griechen steht unter dem Zeichen der Unterscheidung von Natur und

Convention, von *φύσις* und *νόμος*, und zwar scheint die Politik von Anfang an Endziel uud Schlussstein der Pädagogik gebildet zu haben. Wohl mochten auch in der sophistischen Litteratur Fragen mehr historischer Natur, wie über den Übergang der Verfassungsformen ineinander oder die zur Erhaltung einer bestimmten Verfassungsform zweckmässigen Maassregeln gestreift worden sein; aber der Idealstaat war stets das Ziel, das wohl mit dem ethischen *τέλος* der *εὐδαιμονία* noch durchweg zusammenfiel. Sowohl der Titel *περὶ ὁμονοίας* bezeichnet den idealen 28 gesellschaftlichen Zustand[1]), wie auch die | Schriften, welche über den Urzustand handelten, diesen oder den nächstfolgenden, durch göttliche Fürsorge geregelten, nach Hesiods Vorgang als einen goldenen betrachteten, den es gelte, wieder heraufzuführen. Wer über ideale Zustände schreibt, ist mit den bestehenden nicht einverstanden; worin aber der Grund der Verschlechterung zu suchen und wie das Übel zu heben sei, darüber waren immer sehr verschiedene Ansichten möglich. Ein Weg, der sicherlich früh eingeschlagen worden ist, war der, die *πλεονεξία* als Quelle aller Uebel zu fassen, als ihre Folgen die *ἀνομία* und die *ἀναρχία*. Bei dieser Ansicht konnte man Gesetz und Ordnung entweder als unmittelbaren Ausfluss der Weltordnung fassen, wie es in der Rede der Iokaste in den Phoinissen angedeutet ist, oder als Erlösung aus einem thierischen Urzustande. Diese Erlösung konnte man entweder auf einen göttlichen Gnadenakt zurückführen, wie Protagoras in dem Platonischen Dialoge, oder auf den durch Erfahrung verfeinerten Selbsterhaltungstrieb und einzelne Ein-

---

1) Überliefert ist nur von Antiphon eine Schrift *περὶ* (oder *ὑπὲρ*) *ὁμονοίας*; doch ist er jedenfalls nicht der erste, welcher das Thema behandelt, selbst wenn der Titel bei ihm originell sein sollte. Wenn Hippias in Platons Protagoras p. 337 c sagt: *ἡγοῦμαι ἐγὼ ἡμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ*, so ist das die Motivierung der *ὁμόνοια*, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Eleer, in dessen Heimat im Schutze des Gottesfriedens die vielen *ὁμόνοια*-Verträge griechischer Staaten in Erz eingegraben bewahrt wurden, auch den Namen für das Problem aufgebracht hat, wie ja auch in seiner Unterredung mit Sokrates bei Xenophon Mem. IV 4, 16 die *ὁμόνοια* eine Hauptrolle spielt. Die *ὁμόνοια* bleibt dann auch in Zukunft das Thema für die olympischen Festreden. Von dem neutralen Elis konnten undurchführbare Völkerbeglückungspläne am leichtesten ausgehen. Vgl. E. Curtius: Die Altäre von Olympia (Abh. der Berl. Akad. 1881), S. 36.

richtungen kluger Männer[1]). Mit letzterer Lösung ist bereits der 29 andre Weg beschritten, das Übel nicht in der *ἀνομία* zu erblicken, sondern in der Beschaffenheit der *νόμοι* selbst. Dieser Weg ist in seinen Anfängen dem andern jedenfalls nicht entgegengesetzt, sondern nur ein Theil oder Nebenweg von ihm. Auch diejenigen, welche Recht und Ordnung als Geschenk der Götter oder Folge der vernünftigen Weltordnung verehrten, mussten erkennen, dass die bestehenden Gesetze einander vielfach widersprachen oder aus schlechten Gründen geändert wurden, also nicht alle gleich

---

1) Eine mythische Einkleidung, wie die Prometheusfabel, schloss nicht aus, dass letztere Ansicht dabei für die eigentlich richtige gehalten wurde. Diese Ansicht, dass die ganze Cultur aus der Natur des Menschen als *ζῷον κοινωνικόν* folge, wird besonders klar ausgesprochen von dem von Jamblichos benutzten Sophisten 96, 1, Fg. E, S. 15 Bl.: *εἰ γὰρ ἔφυσαν μὲν οἱ ἄνθρωποι ἀδύνατοι καθ' ἕνα ζῆν, συνῆλθον δὲ πρὸς ἀλλήλους τῇ ἀνάγκῃ εἴκοντες, πᾶσα δὲ ἡ ζωὴ αὐτοῖς ηὕρηται καὶ τὰ τεχνήματα (τὰ) πρὸς αὐτήν, σὺν ἀλλήλοις δὲ εἶναι αὐτοὺς καὶ ἀνομίᾳ διαιτᾶσθαι οὐχ οἷόν τε (μείζω γὰρ αὐτοῖς οὕτω ζημίαν γίγνεσθαι ἐκείνης τῆς κατὰ ἕνα διαίτης) διὰ ταύτας τοίνυν τὰς ἀνάγκας τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ οὐδαμῇ μεταστῆναι αὐτά· φύσει γὰρ ἰσχυρᾷ ἐνδεδέσθαι ταῦτα.* Möglich ist, dass dies auch die eigentliche Ansicht des Protagoras war, auch wenn wir, wie ich überzeugt bin, in dem Prometheusmythos des Platonischen Dialoges eine inhaltlich getreue Wiedergabe von Protagoras *περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* besitzen. Dass man den Mythos als Quelle für Protagoras' wissenschaftliche Überzeugung nicht ohne weiteres benutzen darf, kann man Gomperz, Apologie der Heilkunst (Berichte d. Wiener Akad. 1890) S. 112, gern zugeben; aber das habe ich auch nie geleugnet, sondern Akademika S. 256 ausdrücklich betont. Die Consequenz zu ziehen, das berühmte Götterfragment für unecht zu erklären, wie Gomperz mir zumuthet, glaube ich mich weigern zu dürfen. Wenn er ebenda meint, es genüge, über die Sprachtheorie des Protagoras meine Schlussfolgerung auf S. 279, 1 der Akademika wörtlich anzuführen, um ihre Unhaltbarkeit zu erkennen, so muss ich mich auch gegen jene Schlussfolgerung verwahren. Ich habe dort Krohn gegenüber ausgeführt, dass aus dem Mythos die *θέσει*-Theorie für Protagoras nicht folgt, sondern das Gegentheil. Dass nach seiner wissenschaftlichen Überzeugung die Sprache conventionell war, ist möglich, aber nicht sicher. Dass in dem Traktat *περὶ τέχνης* die *θέσει*-Theorie für die Sprache vertreten wird, würde ihrem etwaigen Protagoreischen Ursprung nicht im Wege stehen, wenn er sich aus andern Gründen wahrscheinlich machen liesse, was mir bis jetzt nicht gelungen zu sein scheint, so gern ich anerkenne, dass Gomperz mit vollem Recht die Aufmerksamkeit auf jene Schrift gelenkt und ihre Zeit und Sphäre richtig bestimmt hat. An Protagoras schliesst sich der Tragiker Moschion, Fg. 6, in der Fassung des Themas an, welcher ausserdem Kritias und Euripides benutzt, V. 1: *διαπτύξω λόγῳ | ἀρχὴν βροτείου καὶ κατάστασιν βίου;* für die Art, wie der *χρόνος* das menschliche Leben ändert, lässt er V. 20 verschiedene Möglichkeiten zu: *εἴτ' οὖν μέριμναν τὴν Προμηθέως πάρα | εἴτ' οὖν ἀνάγκην εἴτε τῇ*

heilig und vernünftig sein konnten; schon diese Wahrnehmung hat jedenfalls bereits Denker, welche in hohem Grade conservativ waren, auf die Unterscheidung von in der Natur begründeten Gesetzen und willkürlichen Menschensatzungen geführt und zu dem Bestreben, erstere in Schrift und That nach Möglichkeit zur Geltung zu bringen. Dass im fünften Jahrhundert ein Denker die Harmlosigkeit des Xenophontischen Sokrates gehabt habe (Mem. IV, 4), *δίκαιον* und *νόμιμον* einfach zu identificieren, ist kaum vorauszusetzen[1]), wenn auch die ersten Staatstheoretiker

---

μακρᾷ τριβῇ | *αὐτὴν παρασχὼν τὴν φύσιν διδάσκαλον.* Es ist sehr möglich, dass bereits Protagoras seinen Prometheus ähnlich meinte; aber gleichgiltig ist die mythische Einkleidung seiner Theorie nicht, und namentlich nicht ihre conservativ-theologische Färbung. Platon hätte mit einer inhaltlichen Fälschung des Mythos auf gar keinen Erfolg rechnen können, und wenn er entstellt hätte, so würde er das doch am wenigsten in der Richtung der Vorsehungslehre gethan haben, die er selbst fanatisch vertrat. Gern hat er den Sophisten als Vorgänger gewiss nicht anerkannt; aber wenn er im Staate III p. 414ff. für seine *φύλακες* von dem Autochthonenmythos pädagogischen Gebrauch machen will, so folgt er damit nur dem Beispiel, das Protagoras mit seinem Prometheusmythos gegeben hatte. Dass sich Protagoras in andern Schriften anders, das heisst weniger conservativ über sociologische Fragen ausgesprochen habe, ist bei dem Schweigen der Platonischen Polemik durchaus unwahrscheinlich; Platon pflegt doch sonst nicht an seinen Gegnern die nach seiner Ansicht vortheilhaften Seiten hervorzusuchen. Man mag also immerhin annehmen, dass der Prometheusmythos nicht Protagoras' letzte Überzeugung enthalte, dass er gewissermassen archaisiere; jedenfalls wird man aus ihm doch so viel entnehmen können, dass der Sophist die conservativ-theologische Richtung der ältern Staatslehre begünstigte, und wenn er die Verbreitung dieser Ansichten für zweckmässig hielt, wird er wenigstens nichts widersprechendes gelehrt haben. Auch wenn er einsah, was ich nicht bezweifle, dass die Convention in Sitte und Gesetz eine grosse Rolle spielt, kann er darum doch die bestehenden Verhältnisse in weitem Umfange für naturberechtigt gehalten haben. Dass er dies wirklich that, dafür würde ausser dem Platonischen Dialoge auch sein Verhältniss zu Perikles und seine Mitwirkung an der Gesetzgebung von Thurioi sprechen, wenn diese gut bezeugt wäre.

1) Dies Kapitel sei allen Bewunderern der Xenophontischen Memorabilien angelegentlichst empfohlen. Ein solcher, A. Döring, ist neulich im Archiv f. Gesch. d. Philos. IV S. 34ff. zu Worte gekommen. Dieser glaubt die Integritätsfrage „auf einen neuen Boden zu stellen und in neues Licht zu rücken" (S. 37. 60), wenn er den alten Gedanken, dass die Memorabilien eigentlich eine Apologie seien, durchführt, indem er in ihnen eine Art apologetischer Disposition nachweist. Ob die Apologie gegen Polykrates oder gegen die wirkliche Anklage gerichtet ist, darauf kommt ihm wenig an (S. 39, wo Grillenbergers Arbeit nicht und die Litteratur überhaupt unvollständig erwähnt wird). Alle an Xenophon geübte Kritik ist zurückzuführen auf die „natürliche Unempfänglichkeit des nicht logisch geschulten Menschen für logische

die in Athen bestehenden | Verhältnisse in ziemlich weitem Umfange gut heissen möchten. Indess war der Schritt von einer conservativen Reformation zu radikaleren Theorien unvermeidlich. Wenn einmal das conventionelle Element in Gesetzgebung und Sitte anerkannt war, so konnte die Grenze zwischen natürlich und conventionell immer weiter zu Ungunsten der *φύσις* verschoben werden. Die im Sprachgefühl stets lebendige Verwandtschaft von *νόμος* und *νομίζω* im Sinne subjectiver Meinung begünstigte diesen Vorgang; und so behaupten sich die Ausdrücke *φύσεως νόμος* oder *θεῖοι νόμοι* wohl von den Anfängen der politischen Litteratur her beständig; aber *νόμος* schlechthin gebraucht, nimmt die Bedeutung Menschensatzung an und zwar wird dabei vornehmlich das Willkürliche betont, während das organische Werden vernachlässigt wird. Sobald nun die Frage aufgeworfen und bejahend beantwortet wird: Sind die Götter vielleicht nicht Schöpfer, sondern Geschöpfe des *νόμος*? fallen mit den *θεῖοι νόμοι* auch die *νόμοι φύσεως* zum grossen Theil unter die willkürlichen Satzungen; als einziges *φύσει δίκαιον* bleibt für den extremsten Standpunkt das Recht des Stärkeren, wo die Beibehaltung des Namens *δίκαιον* willkürlich und streng genommen sinnlos ist. Die Vertreter dieser Ansicht sehen also in den *νόμοι* das eigentliche Übel, eine Verschwörung der schwachen Menge gegen die starken, zu Herrschaft und Genuss berechtigten Naturen, das Ideal in jenem Zustande thierischer *ἀνομία* und *πλεονεξία*, welchen die andern durch die Gabe der Götter beseitigt sein liessen. Dass viele diese Consequenz gezogen haben, ist nicht glaublich, aber dass sie wirklich Vertreter gefunden hat, ist sicher. Dies ist nun die sophistische Ethik und Staatslehre, von welcher Platon

Gliederung und Disposition" (S. 36). Wo Döring seine logische Schulung her hat, weiss ich nicht, vielleicht von Xenophon; aber das scheint mir auch für ungeschulte Logik klar zu sein, dass der Versuch, die feine Gliederung und die Integrität der Memorabilien nachzuweisen, als gescheitert betrachtet werden muss, wenn dabei, wie Döring thun muss, mit Lücken, Umstellungen und Athetesen operiert wird. Die Dispositionsbemühungen Xenophons sind früheren Bearbeitern der Memorabilien auch nicht entgangen, aber „fein und oft nur schwach markiert und accentuiert" ist die Gliederung nicht; im Gegentheil, das logische Gerippe drängt sich überall von aussen auf, wie die Knochen eines schlecht genährten Pferdes, und verwachsen ist es überdies. Wer daran Freude hat, dem kann man das nicht verwehren, und zum Beispiel für den Schulunterricht ist es zweckmässig, wenn der Exeget seinen Autor überschätzt, aber für „positive Kritik" sollte sich diese Apologetik nicht ausgeben.

sich die seinige abheben lässt. Dass er seine Gegner möglichst schwarz malt, ist das Recht des Stärkeren; dass er nicht sclavisch copiert, sondern die Züge zu seinem Kallikles und Thrasymachos von verschiedenen Vorbildern entlehnt, das Recht des Künstlers; aber selbstgeschaffene Chimären sind es nicht, gegen welche er zu Felde zieht[1]). Ebensowenig allerdings können diese Gestalten Anspruch erheben, als Vertreter der Sophistik schlechthin zu gelten. Man pflegt zwar zuzugeben, dass die älteren Sophisten 31 sich durch die Platonische Polemik nicht getroffen | zu fühlen

---

1) Ich weiss nicht, ob ich Gomperz, Apologie der Heilkunst S. 112, richtig verstanden habe: „Denn Eines ist es, dem Köhlerglauben zu entsagen, welchem alles Bestehende eben darum, weil es besteht, als natürlich und göttlich — — gilt; ein Andres, jede Naturbasis des Rechtes und der Moral zu leugnen. Dass irgend ein griechischer Sophist das Letztere gethan hat, soll noch bewiesen werden. Denn Kallikles ist kein Sophist, und was Plato dem Thrasymachos in den Mund legt, kann unmöglich als authentische Darstellung etwaiger Lehren auch nur dieses Rhetors gelten.“ Über Kallikles und Thrasymachos habe ich mich ähnlich ausgesprochen, aber aus der Maskenfreiheit der Dialoge folgt nicht, dass die dort vorgetragene Lehre nicht wirklich vorgetragen worden sei; denn die Maskenfreiheit gilt nicht mehr für die Gesetze, wo X p. 889e jene Lehre am klarsten und schärfsten formuliert wird: *καὶ δὴ καὶ τὰ καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δίκαια οὐδ᾽ εἶναι τὸ παράπαν φύσει, — — τὸ δικαιότατον ὅ τί τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος — — πρὸς τὸν κατὰ φύσιν ὀρθὸν βίον, ὅ ἐστι τῇ ἀληθείᾳ κρατοῦντα ζῆν τῶν ἄλλων καὶ μὴ δουλεύειν ἑτέροισι κατὰ νόμον.* Es ist das dieselbe Lehre, welche von dem Euripideischen Eteokles vertreten, von Ion V. 621 ff. und von dem von Iamblichos benutzten Sophisten bekämpft wird; noch Aristoteles Pol. IV p. 1324b 3 berücksichtigt sie: *οἵ δὲ τὸν δεσποτικὸν καὶ τυραννικὸν τρόπον τῆς πολιτείας εἶναι μόνον εὐδαίμονά φασιν.* Es dient der Paradoxie dieses Standpunktes einigermaassen zur Entschuldigung, dass er seinen Ausgang vom Glückseligkeitsproblem des Individuums genommen hat, wesshalb auch sämmtliche Declamationen gegen die Tyrannis von Euripides bis Platon auf den Nachweis, dass der Tyrann der unglücklichste aller Menschen sei, fast mehr Gewicht legen, als auf die Ungerechtigkeit der Tyrannis (Vgl. bereits Aischylos' Prometheus V. 225, über Euripides vgl. Schenkl a. a. O. S. 486). Diese schroffe Umkehrung der *ὁμόνοια*-Glückseligkeit bleibt aber immerhin noch im Rahmen des antiken Staatsbegriffes. Seine nothwendige Consequenz ist die Negierung beider Standpunkte, die Loslösung der individuellen Eudaimonie vom politischen Leben, welche Aristipp wohl zuerst systematisch vollzog (vgl. Xenophon mem. II 1 und Aristoteles an der eben angeführten Stelle). — Wenn man in den Gesetzen Platons Bezeichnung der Urheber jener Lehre: *ἀνδρῶν σοφῶν παρὰ νέοις ἀνθρώποις ἰδιωτῶν τε καὶ ποιητῶν,* urgieren will, kann man allerdings behaupten, er bezeichne keine Sophisten, aber doch nur, wenn man den Begriff Sophist auf die berufsmässigen Weisheitslehrer beschränkt. Auf Kritias zum Beispiel würde die Platonische Bezeichnung vortrefflich passen.

brauchten, dass sie weder unmoralisch lebten, noch antimoralisch lehrten; aber wie weit sie dem Sokrates des Gorgias und des Staates auch positiv vorgearbeitet haben, das wird über den dortigen Vertretern der Sophistik nur zu leicht vergessen.

Ganz ähnlich wie Platon stehn in der Staatslehre die Kyniker und die ältesten Stoiker zur Sophistik. Für den gemeinsamen sokratischen Gegensatz beider Schulen gegen einen Hauptsatz der Sophistik ist es bezeichnend, wenn auch schwerlich wahr, dass sowohl Platon als Antisthenes den Vers des Euripides, welcher die subjective Geltung des *αἰσχρόν* aussprach (Aiolos Fg. 19), parodiert haben soll in dem absoluten Sinne: *αἰσχρὸν τό γ' αἰσχρόν, κἂν δοκῇ κἂν μὴ δοκῇ.* Freilich boten ihre eigenen Schriften selbst wieder die sprechendsten Belege für die Relativität der Begriffe *αἰσχρόν* und *καλόν.*

Wie zu erwarten ist, zeigt Euripides fast an alle möglichen sophistischen Theorien über Recht und Staat Anklänge, ohne eine bestimmte Lehre dauernd zu bevorzugen. Für ganz extreme Standpunkte, wie den des Kallikles, hat er sich wohl nie eigentlich erklärt, sondern sie nur ganz vereinzelt durch Personen wie den Eteokles vertreten lassen; er hat wohl überhaupt die Vorsicht gehabt, die Vertreter der gefährlichsten Ansichten meist umkommen zu lassen, sodass er sie zu verwerfen scheinen konnte, auch wo sein Interesse an ihnen sich kaum mehr als ein rein psychologisches bezeichnen liess, wie es zum Beispiel beim Bellerophontes der Fall gewesen zu sein scheint. Dass dies dem Publikum nicht immer genügte, zeigt die Neubearbeitung des Hippolytos, sowie das Urtheil des Aristophanes über Phaidra und Stheneboia. Fast bedenklicher als seine pathologischen Charaktere, Bösewichter und Gottesleugner, sind diejenigen Stücke, wo eine schreiende Dissonanz bleibt zwischen Anschauung und Verschuldung der Handelnden und den Forderungen der Fabel, sodass alles Unrecht auf Rechnung der Götter kommt, wie der Herakles und die Elektra. Wenn aber Euripides auch tief zerfallen war mit dem alten Götterglauben und in der Ethik ebensoweit entfernt von jedem naiven Dogmatismus, so zeigen doch seine directen Äusserungen über sociale Fragen | und ihr Verhältniss 32 zur Weltordnung im Ganzen mehr Berührung mit der älteren conservativeren Richtung als mit jüngeren radikaleren Theorien. Wenn ich diese Berührungen in einer bestimmten Anordnung

verfolge, so sei noch einmal betont, dass diese kein genetisches Bild der Entwicklung der einzelnen Theorien zu geben beabsichtigt, da deren einzelne Elemente sowohl von vornherein in den mannigfachsten Combinationen auftreten konnten, als auch vom Dichter sicherlich mannigfach und oft willkürlich gemischt sind.

Das Problem der Gerechtigkeit und Vergeltung erscheint bei Euripides am häufigsten noch in mystisch-theologischer Form, in Gestalt von Speculationen über das Walten der Dike. Das klassische Vorbild für alle späteren Schilderungen vom Walten der Dike, zum Beispiel für die Solonischen Elegien, gaben Hesiods Erga, namentlich die Verse 248—260 Rz. Das unmittelbare Vorbild indess für die Euripideische Behandlung der Dike als personificierte kosmische Potenz lieferte jedenfalls die Orphische Speculation, obwohl vielleicht schon bei Anaximander (und dann bei Heraklit)[1]) eine verwandte Auffassung vorkommt. Man vergleiche namentlich Fg. 33 und 126 der rhapsodischen Theogonie (Abel). Dass Euripides mit allerhand Orphicis wohl vertraut war, ist kein Zweifel; er ist aber nicht etwa aus einem innern mystischen Drang selbständig auf die Orphische Speculation zurückgegangen, sondern folgt auch hier dem Zuge der Zeit; die zeitgenössische Litteratur, physiologische wie sophistische, war stark mit Orphischen Anschauungen durchtränkt.

Die Stellen, welche bei Euripides vom allgemeinen Walten der Dike handeln, sind zu zahlreich, um hier auf sie einzugehen; vornehmlich beschäftigt natürlich auch den Dichter der landläufige Einwand gegen das Walten der Dike, die Frage: *περὶ τῶν βραδέως ὑπὸ τοῦ θείου τιμωρουμένων*. Dass die Dike langsam schreitet, wird wiederholt betont (z. B. Fg. 979); auch die Bemerkung, dass die Gottheit sich um Kleinigkeiten nicht kümmert (Fg. 974), soll wohl scheinbare Ungerechtigkeiten erklären; dass dagegen Dike am sofortigen Eingreifen aus Zeitmangel in Folge übergrosser Beschäftigung verhindert werde (Phrixos Fg. 835), ist entschieden eine Umgehung des Problems, ein Missbrauch der anthropopathischen Einkleidung. Die enge Verbindung der Dike mit dem *χρόνος* gehört in diesen Gedankenkreis, und weiter, wenn auch der *χρόνος* personificiert wird und mitunter fast an die Stelle der

1) Anaximander bei Simplicius in Aristot. phys. fol. 6a (Fg. 2 Mull.), Heraklit bei Plutarch de exilio 11 (Bywater p. 12).

Dike tritt [1]). Hervorzuheben | sind einige Stellen, an welchen die 33 Funktion der Dike unmittelbar an die Stelle der *τρὶς μύριοι Ζηνὸς φύλακες* bei Hesiod tritt und sich etwa mit der der Dämonen bei den späteren vergleichen lässt, wo sie als Vollstreckerin des göttlichen Willens unter den Menschen haust: Glaubt ihr etwa, die Sünden flögen hinauf zu den Göttern und dort schriebe sie Jemand auf die Tafeln des Zeus, und der bestrafte danach? Der Himmel würde ja nicht ausreichen, das Verzeichniss der menschlichen Fehltritte zu fassen, noch Zeus, sie zu strafen! Vielmehr ist Dike hier nahe bei, wenn ihr nur sehen wollt! Hier (Fg. 506 der Melanippe desmotis) ist die Trennung des Zeus von der Dike und die Motivierung, warum er nicht selbst straft, nur eine Folge der Accommodation an die gewöhnliche polytheistische Vorstellung [2]); das wesentliche ist die Polemik gegen den Glauben an transcendente Vergeltung, die Welt selbst ist göttlich und die Vergeltung ihr immanent. Scheint doch auch die „weise Melanippe“ stark physiologisch gefärbt gewesen zu sein (Fg. 484) und den gewöhnlichen Zeus sehr in Zweifel gezogen zu haben (Fg. 480) [3]). Über den Aufenthalt der Dike bei den Menschen

---

1) Hier hat Euripides an Solon einen Vorgänger, fg. 4, V. 14 (Bergk): *οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ θέμεθλα Δίκης, | ἣ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ᾽ ἐόντα, | τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ᾽ ἀποτισομένη*; auch die enge Verbindung der Vergeltung mit Zeus findet sich bereits bei Solon in den schönen Versen 14, 25f.: *τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις, οὐδ᾽ ἐφ᾽ ἑκάστῳ, | ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ γίγνεται ὀξύχολος· | αἰεὶ δ᾽ οὔ ἑ λέληθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρόν | θυμὸν ἔχῃ, πάντως δ᾽ ἐς τέλος ἐξεφάνη· | ἀλλ᾽ ὁ μὲν αὐτίκ᾽ ἔτισεν, ὁ δ᾽ ὕστερον.* Aus einem andern Vorstellungskreis stammt Sophokles, Antigone V. 451: *ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη.* Die Elegiker gehn ebenso wie die Orphische Spekulation durchweg von Hesiods Erga aus, namentlich von V. 213ff. Vergleiche noch Xenophanes 1 V. 15ff. Theognis V. 197ff., 743ff. Auch die sophistische Staatslehre knüpft mit Vorliebe an Hesiod an. [Randbemerk. d. Vf.: Iambl. Vita Pyth. IX 46: *τοὺς γὰρ ἀνθρώπους εἰδότας, ὅτι τόπος ἅπας προσδεῖται δικαιοσύνης, μυθοποιεῖν, τὴν αὐτὴν τάξιν ἔχειν παρά τε τῷ Διὶ τὴν Θέμιν καὶ παρὰ Πλούτωνι τὴν Δίκην καὶ κατὰ τὰς πόλεις τὸν νόμον, ἵν᾽ ὁ μὴ δικαίως ἐφ᾽ ἃ τέτακται ποιῶν, ἅμα φαίνηται πάντα τὸν κόσμον συναδικῶν.*]

2) [Randbemerk. d. Vf.: vgl. Dieterich Nekyia 127.]

3) Fg. 481 und namentlich Fg. 487 sprechen durchaus nicht gegen eine derartige Skepsis. *Ζεύς, ὡς λέλεκται τῆς ἀληθείας ὕπο* wird wiederholt von Kritias in Fg. 591 des Peirithoos, gewiss mit vollem Verständniss dafür, dass die starke Versicherung das Gegentheil bedeutet, und wenn Fg. 487 beim Äther, der Wohnung des Zeus geschworen wird, so gewinnt das erst Sinn, wenn er mit seiner „heiligen“ Wohnung identisch ist. Es ist daher unwesentlich, ob an der Geschichte, die Plutarch

spricht sich Euripides noch Fg. 151 der Andromeda und Fg. 255 des Archelaos ganz ähnlich aus. Die Grundlage dieses Dogmas ist monistisch-pantheistisch, gleichviel ob der Dichter hier von dem Apolloniaten Diogenes selbst, wie mir wahrscheinlich ist, angeregt ist oder von einem diesem verwandten Sophisten. Erläutert wird diese kosmische Dike durch die einem pantheistischen Systeme entnommene Erklärung des *δίκαιον*, welche Platon im Kratylos p. 412 d ff. gibt, und die ich Akademika S. 136 ff. behandelt habe. Hier, in diesem von Platon nicht gebilligten System (des Antisthenes) ist das *δίκαιον* nicht nur dem Zeus gleich, sondern auch der Sonne, dem Feuer, der Wärme und dem *νοῦς*, also die feinste Form des göttlichen Weltäthers, als welche es durch alles hindurchgeht (*δίκαιον — δια-ιόν*). Aber auch Platon selbst huldigt der kosmischen Dike an einer Stelle, wo er sich an die Orphische Lehre anlehnt, legg. IV p. 715 e: *ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῷ δὲ ἀεὶ ξυνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός, ἧς ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος ξυνέπεται ταπεινός.* Wer sich aber von ihr lossagt, *σκιρτᾷ ταράττων πάνθ' ἅμα καὶ πολλοῖς τισιν ἔδοξεν εἶναί τις, μετὰ δὲ χρόνον οὐ πολὺν ὑποσχὼν τιμωρίαν οὐ μεμπτὴν τῇ Δίκῃ ἑαυτόν τε καὶ οἶκον καὶ πόλιν ἄρδην ἀνάστατον ἐποίησεν.*

34 | Diese Worte des greisen Platon führen bereits über zu dem Zwillingsbruder der Dike, dem *Νόμος,* welcher zwar auch bereits in der rhapsodischen Theogonie als kosmische Potenz ausgeprägt war[1]), aber da er von vornherein eine noch abstractere Schöpfung ist, geeigneter war als Schlagwort in der rein begrifflichen Erörterung der uns hier beschäftigenden Probleme und daher in der Sophistenzeit die Dike bald in den Hintergrund drängte. Die sophistische Litteratur pflegt, wo sie vom Allherrscher *νόμος* spricht, an eine Pindarstelle anzuknüpfen (Fg. 169 Bergk), von welcher wohl den meisten nur die Worte im

Amatorius 13 erzählt, dass der Vers Fg. 480, nachdem er Anstoss erregt hatte, durch Fg. 481 ersetzt worden sei, etwas Wahres ist. Vermuthlich ist es nur ein Erklärungsversuch einer Variante. Dann würde wohl Fg. 481 die ursprüngliche Fassung sein, die in einzelnen Ausgaben unter dem Einfluss von Herakles V. 1263 verändert worden wäre.

1) Fg. 109. 110. 126. 247 Abel.

Gedächtniss waren: *νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων.* Am ausführlichsten wird die Stelle besprochen von Kallikles im Platonischen Gorgias, p. 484b, freilich auch ebenda am falschesten interpretiert: *οὗτος δή, φησιν,*

> *ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον*
> *ὑπερτάτᾳ χειρὶ τεκμαίρομαι*
> *ἔργοισιν Ἡρακλέους, ἐπεὶ ἀπριάτας*

λέγει οὕτως πως · τὸ γὰρ ᾆσμα οὐκ ἐπίσταμαι — λέγει δ' ὅτι οὔτε πριάμενος οὔτε δόντος τοῦ Γηρυόνου ἠλάσατο τὰς βοῦς, ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει, καὶ βοῦς καὶ τἆλλα κτήματα εἶναι πάντα τοῦ βελτίονος τε καὶ κρείττονος τὰ τῶν χειρόνων τε καὶ ἡττόνων. Es ist schwer verständlich, wie man diese Pindarinterpretation hat als authentisch auffassen können. Der fromme Dichter der ersten Nemeischen Ode soll Herakles als Vertreter des Faustrechts feiern, den Bezwinger der *θῆρες ἀϊδροδίκαι,* der gerade der Herrschaft der rohen Gewalt ein Ende bereitet hat! Wie der Gedanke bei Pindar im Einzelnen ausgeführt war, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen, da den schöngeistigen Junker im rechten Moment sein Gedächtniss im Stiche lässt; aber sicher war der *νόμος*, welchen Herakles vertrat, die göttliche Gerechtigkeit; freilich kaufte er dem Geryoneus die Rinder nicht ab; aber dass der sie auch nicht gekauft hatte, darauf kam es an; e r hatte *βιαιότατον* begangen, das Herakles zum Rechte führte. Dies *βιαιότατον* von Pindarexegese ist von Platon zur Charakteristik des Kallikles wohl berechnet; später führt er die Stelle in ihrem richtigen Sinne an, legg. IV p. 714e (wo Badhams Emendation anzunehmen ist). Freilich ist Kallikles nicht der erste, welcher die Pindarverse verdreht, schon bei Herodot III 38 werden sie fälschlich angeführt für die Macht des wandelbaren menschlichen *νόμος*, wie ich gezeigt habe, nach Vorgang des Hippias[1]). Geradezu gefälscht hat sie später Polykrates in seiner *κατηγορία Σωκράτους*, um dem Philosophen unsittliche Dichterverwendung vorzuwerfen, wie aus Libanius' Apologie des Sokrates (Reiske III) S. 30 hervorgeht. Im Sinne Pindars lässt der von Iamblichos benutzte Sophist, p. 101, 18 (Blass, Fg. E, S. 16), *τόν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις*; dagegen in derselben Beschränkung wie bei

---

1) Akademika S. 249.

35 Herodot | sind die Verse in einer kynischen Declamation bei Dion Chrysostomos or. 75 (58 A) benutzt, deren Zusammenhang mit Hippias ich gezeigt habe[1]); aber da Dion von einem *ἐγκώμιον νόμου* abhängt, so kommt er dem ursprünglichen Sinne Pindars näher, ohne doch die Verse vollständig zu kennen. Obwohl die kynische Quelle Dions erst der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts angehört und sichtlich Gorgianisch beeinflusst ist[2]), so hat sie doch gerade durch ihre enkomiastische Tendenz vieles von der älteren kosmischen Auffassung des *νόμος* bewahrt, so dass sie besser als alle andern Reste sophistischer Litteratur den Sinn der Pindarstelle erläutert. § 8 A heisst es hier vom *νόμος*: *οὗτος ὁ τὴν θάλατταν καθαίρων, ὁ τὴν γῆν ἥμερον ποιῶν, ὁ τοῦ Διὸς ἐτεῶς υἱός, ὁ τὴν ἀήττητον καὶ ἀνυπέρβλητον ἰσχὺν ἔχων.....*

---

1) Akademika S. 254. Die erste Rede, ein *ἐγκώμιον νόμου* umfasst die *ἄγραφοι νόμοι* mit und bezieht sich sogar vornehmlich auf sie, die zweite, or. 76 (59 A), hebt das *ἔθος* im Gegensatze zum *νόμος* hervor, fasst diesen also enger, als Menschensatzung. Beide bewegen sich aber ganz in demselben Gedankenkreise.

2) Gorgianische *σχήματα* und Gorgianischer Bombast, z. B. 75 § 2: *οὐ μόνον δὲ συμφέρει τοῖς θνητοῖς ἀλλὰ καὶ τοῖς θεοῖς· ὁ γοῦν κόσμος ἀεὶ τὸν αὐτὸν νόμον ἀκίνητον φυλάττει καὶ τῶν αἰωνίων οὐδὲν ἂν παραβαίη τοῦτον. ὅθεν οἶμαι καὶ βασιλεὺς εἰκότως ἀνθρώπων καὶ θεῶν κέκληται, τὴν μὲν βίαν καταλύων, τὴν δὲ ὕβριν καθαιρῶν, τὴν δὲ ἄνοιαν σωφρονίζων, τὴν δέ κακίαν κολάζων, ἰδίᾳ δὲ καὶ κοινῇ πάντας τοὺς δεομένους ὠφελῶν, τοῖς μὲν ἀδικουμένοις βοηθῶν, τοῖς δὲ ἀπορουμένοις περί τινος μηνύων τὸ δέον.* Im übrigen vergleiche man Agathons Enkomion auf den Eros in Platons Symposion, sowohl stilistisch wie für die ganze Methode, namentlich p. 197 b ff. mit § 6 ff. Beispielsweise Dion 75 § 4: *ἄρχων δὲ ἁπάντων καὶ κύριος ὢν χωρὶς ὅπλων καὶ βίας κρατεῖ· τοὐναντίον γὰρ αὐτὸς καταλύει τὴν βίαν, ἀλλὰ μετὰ πειθοῦς καὶ βουλομένων προέστηκε..... καὶ μὴν αὐτόν γε οὐδὲ εἷς οἷός τέ ἐστιν ἀδικῆσαι.* Platon symp. p. 196 b: *Ἔρως οὔτ᾽ ἀδικεῖ οὔτ᾽ ἀδικεῖται οὔτε ὑπὸ οὔτε θεὸν θεοῦ οὔτε ὑπὸ ἀνθρώπου οὔτ᾽ ἄνθρωπον· οὔτε γὰρ βίᾳ πάσχει, εἴ τι πάσχει· βία γὰρ Ἔρωτος οὐχ ἅπτεται· οὔτε ποιῶν ποιεῖ· πᾶς γὰρ ἑκὼν Ἔρωτι πᾶν ὑπηρετεῖ, ἃ δ᾽ ἂν ἑκὼν ἑκόντι ὁμολογήσῃ, φασὶν οἱ πόλεων βασιλῆς νόμοι δίκαιον εἶναι*; ferner Philebos p. 58 a: *ἤκουον μὲν ἔγωγε, ὦ Σ., ἑκάστοτε Γοργίου πολλάκις ὡς ἡ τοῦ πείθειν πολὺ διαφέρει πασῶν τεχνῶν, πάντα γὰρ ὑφ᾽ αὑτῇ δοῦλα δι᾽ ἑκόντων ἀλλ᾽ οὐ διὰ βίας ποιοῖτο.* In der Platonischen Parodie stammt die Wendung *οἱ τῶν πόλεων βασιλῆς νόμοι* aus Alkidamas (Aristoteles rhet. III. 3 p. 1405 b), der auch sonst die Schule des Gorgias nicht verleugnet, aber sich auch mit den Kynikern (und Euripides) z. B. in dem Dogma berührt, dass die *δουλεία παρὰ φύσιν* sei. Das an allen angeführten Stellen befolgte Enkomionrecept, das mit geringen Modificationen auf den *νόμος*, den *ἔρως*, die *πειθώ* und verschiedenes andere anwendbar ist, ist indessen spätestens Gorgianisch.

ἔτι δὲ καὶ παρθένου τῆς Δίκης οὔσης μόνος αὐτῇ διὰ σωφροσύνην σύνεστιν. Der *νόμος* tritt hier geradezu an die Stelle seines Verkündigers Herakles, und diese Auffassung ist gut kynisch; sie ist aber auch altsophistisch, beziehungsweise Pindarisch. Von derselben übertriebenen Verherrlichung des *Νόμος* auf Kosten aller andern Mächte findet sich auch bei Euripides eine Spur in Versen, welche v. Wilamowitz, Aus Kydathen, S. 48, Herakles I S. 28, mit Recht in Schutz genommen hat, Hekabe 799 ff.:

> *ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι χὡ κείνων κρατῶν*
> *νόμος· νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα*
> *καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ὡρισμένοι*
> *ὃς εἰς σ' ἀνελθὼν εἰ διαφθαρήσεται,*
> *καὶ μὴ δίκην δώσουσιν οἵτινες ξένους* 36
> *κτείνουσιν ἢ θεῶν ἱερὰ τολμῶσιν φέρειν,*
> *οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις ἴσον.*

Das heisst nicht etwa im Sinne des Kritias: die Götter sind nicht wirklich, sondern nur *νόμῳ* — denn wie könnte sonst im selben Athem ihre Kraft behauptet werden? — sondern *νόμος* ist desshalb Herrscher der Götter, weil diese ihm selbst ihre Verehrung verdanken, insofern als der erste *νόμος* ist, *θεοὺς σέβειν*[1]). Freilich, dass dieser *νόμος* selbst *θεῖος* ist, also von den Göttern stammt, verschweigt Euripides; dies ist ein sophistisch-panegyrischer Kniff, der bei unserm Dichter nicht allein steht[2]). Die beste Erläuterung gibt wieder Dion Chrysostomos 75 (58) § 5 A: *τηλικαύτην δὲ ἔχει δύναμιν ὥστε καὶ τοῖς θεοῖς οὗτός ἐστιν ὁ βοηθῶν· τοὺς γὰρ ἱεροσύλους καὶ τοὺς παραβαίνοντας τὴν πρὸς αὐτοὺς εὐσέβειαν κολάζει* und § 8: *οὗτός ἐστιν ὁ τὰς πανηγύρεις συνάγων, ὁ τοὺς θεοὺς τιμῶν, ὁ τὴν ἀρετὴν αὔξων.*

Zu einer ähnlichen Auffassung des *νόμος* kehrte Platon zurück in alten Tagen, als er gerechter geworden ist gegen Protagoras und sich seinem Prometheusmythos bedeutend annähert, in einer archaisierenden Partie der Gesetze IV p. 713e: *ἀλλὰ μιμεῖσθαι δεῖν ἡμᾶς οἴεται* (sc. *οὗτος ὁ λόγος*, d. h. die Sage von dem dämonisch regierten goldenen Zeitalter) *πάσῃ μηχανῇ τὸν ἐπὶ Κρόνου*

---

1) Xenophon mem. IV 4, 19: *καὶ γὰρ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις πρῶτον νομίζεται θεοὺς σέβειν.*

2) Anders v. Wilamowitz, Aus Kydathen S. 48.

λεγόμενον βίον, καὶ ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι, τούτῳ πειθομένους δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ τάς τ' οἰκήσεις καὶ τὰς πόλεις διοικεῖν, τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ὀνομάζοντας νόμον. Wie im Mythos des Protagoras von Hermes αἰδώς und δίκη gleichmässig an alle vertheilt werden, so ist hier die νοῦ διανομή der alles beherrschende νόμος. Der pantheistische Hintergrund, von dem sich auch der Protagorasmythos abhebt, ist hier auch bei Platon noch nicht ganz verschwunden.

In der zuletzt behandelten Euripidesstelle, Hekabe V. 803, erscheint bereits als Synonym von δίκαιον ein weiterer terminus technicus, das ἴσον. Wie in den Phoinissen die ἰσότης ähnlich wie sonst Dike oder νόμος als kosmisches Princip auftritt, das die πλεονεξία als eine Auflehnung erscheinen lässt, haben wir schon gesehen. Diese Fassung ist insofern bedenklich, als sie nahe legt, nicht den Rechtsstaat als solchen, sondern speciell die Demokratie als unmittelbare Consequenz der Weltordnung hinzustellen. Die Hiketiden lassen auf teleologische Rechtfertigungen der Demokratie schliessen, ganz abgesehen davon, wie weit Euripides in Einzelheiten selbständig ist. Auch wenn die Vorlage, wie wir vermuthen mussten, allgemeiner auf Empfehlung des Rechtsstaates, der Herrschaft des νόμος ausgieng, musste wenigstens dem attischen Publikum stets die Demokratie als die vollkommenste Form des Rechtsstaates, als die πολιτεία schlechthin erscheinen, und der Verfasser kann wenigstens nicht die | Absicht gehabt haben, diese Auffassung zu verhindern, mochte er auch im Stillen eine gemässigte Oligarchie für mindestens gleichwerthig halten. In der That spricht auch alles dafür, dass die Mehrzahl der älteren Staats- und Rechtslehrer conservativ und gemässigt demokratisch gesinnt war. Für die Streber unter ihnen ist das Zurschautragen demokratischer Gesinnung selbstverständlich; aber auch die besten von ihnen würden nicht nach Athen gekommen sein, wenn sie die dortigen Zustände in der Hauptsache verworfen hätten. Herodot veranschaulicht am besten, was gemässigt denkende Politiker damals von der attischen Demokratie erwarteten, und wie namentlich in Ionien die Perserkriege als ein Gottesgericht erscheinen mussten, aus welchem das demokratische Athen als die Trägerin der hellenischen Cultur und berechtigte Erbin ihrer Zukunft hervorgegangen war. Ganz ähnliche Gesinnungen wie Herodot dürfen wir Protagoras zutrauen. Was er in dem Platonischen Dialoge p. 322 d bis 328 d auseinandersetzt und was, wenn

Platon auch bei dem schlechtesten Willen gegen den Sophisten einige Vernunft zuzutrauen ist, in der Hauptsache authentisch sein muss, ist alles andre eher, als eine Verurtheilung athenischer Zustände. Die Athener sind von der Lehrbarkeit der Tugend am tiefsten durchdrungen und ihre ganze Erziehung ist auf diese am vollkommensten angelegt. Die Leiter des Demos waren ihm vortreffliche, sittlich hochstehende Männer, an einzelnen pädagogischen Misserfolgen ist allein die unüberwindliche *φύσις* Schuld. Eine dritte Klasse von Forschern veranschaulicht Anaxagoras, auf welchen man sich gern die schönen Verse des Euripides (Fg. 902) bezogen denkt, die Vertreter des *θεωρητικὸς βίος*. Es sind weltflüchtige Forscher, die Musse, Duldung, Verständniss und Anregung für ihre Studien in der Demokratie des Perikles suchten und fanden und dafür gern bereit gewesen sein werden, aus bester Überzeugung die scheinbar bestehende *ἰσονομία* mit ihren Mitteln zu rechtfertigen, ähnlich wie sich eine dankbare Überschätzung römischer Zustände seit Polybios bei den besten griechischen Denkern bemerkbar macht.

Man wird sich demnach bis in die zwanziger Jahre hinein eine ziemlich ausgedehnte social-politische Litteratur bestehend denken müssen von der Tendenz, für welche der Prometheusmythos des Protagoras und die Hiketiden des Euripides zwei verschiedene Beispiele darstellen; zwischen der salbungsvollen Parabel und der leidenschaftlich demokratischen Broschüre sind zahlreiche Zwischenstufen denkbar. Die Gesinnung Platons und die Abhängigkeit des Aristoteles von ihm wenigstens in diesem Punkte sind daran Schuld, dass wir uns diese Litteratur aus dürftigen Spuren reconstruieren müssen. In einem wichtigen Punkte allerdings stimmte Platon mit jenen Denkern überein, in der kosmischen Begründung der Gerechtigkeit und der gänzlichen Verwerfung der *πλεονεξία* und *ἀκολασία*. Das Naturrecht der Iokaste erkennt er denn auch auf seine Art an im Gorgias p. 507 e ff.: *φασὶ δὲ οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ* | *κοσμιότητα καὶ* 38 *σωφροσύνην καὶ δικαιότητα καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν*[1]). Aber schon in dieser kosmischen Begründung des Rechts muss ihm, wenigstens in

1) cf. Xenophon mem. I 1, 11.

seiner streitbaren Periode, die ionisch-physiologische, vorwiegend pantheistische Färbung unsympathisch gewesen sein, und was den Aristokraten am meisten empören musste, das war die Folgerung einer allgemeinen Gleichheit. Die berühmte Isonomie der Vaterstadt charakterisiert er de rep. VIII p. 558 c: *ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα.*

Er konnte den demokratischen Staatstheoretikern um so weniger gewogen sein, als gerade ihre Schwächen im vierten Jahrhundert eifrige Nachahmer fanden, welche seinem Erfolge im Wege standen. Der seichte Optimismus des Gorgianischen Olympikos setzte die Melodie fort, welche Euripides in den Hiketiden angeschlagen hatte, und die breite energielose Selbstberäucherung attischer Eitelkeit, welche aus dem Epitaphios sprach, war für einen denkenden und geschmackvollen Menschen, dem es mit der Grösse Athens Ernst war, noch weniger erträglich. Mit Isokrates drohte nun vollends diese Richtung unsterblich zu werden. Während Platon am Staat schrieb, hatte dessen Panegyrikos Furore gemacht. Da ist es nicht zu verwundern, wenn Platon den Vorgängern des Isokrates im fünften Jahrhundert auch da nicht gerecht wurde, wo sie ihm selbst vorgearbeitet hatten. Um so mehr müssen wir uns klar machen, dass eine solche Litteratur verloren ist, von welcher die Epigonen des vierten Jahrhunderts nur ein mangelhaftes Bild zu geben vermögen; ihre Vorzüge verdankte sie vielleicht weniger der Bedeutung ihrer einzelnen Vertreter, als der grösseren Frische des Erdreichs, auf dem sie gewachsen war.

Die bedenklichste jener demokratischen Staatslehren, die von der allgemeinen Gleichheit, stiess freilich sofort auf Widerspruch. Hekabe hatte bei Euripides V. 799 ff. ausgeführt, wenn Polymestor nicht die Vergeltung treffe, so gebe es auf Erden keine Gerechtigkeit: *οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις ἴσον.* In anderm Zusammenhange wird derselbe Vers aufgenommen Fg. 1048:

οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἐν ἀνθρώποις ἴσον·
χρῆν γὰρ τύχας μὲν τὰς μάτην πλανωμένας
μηδὲν δύνασθαι, τἀμφανῆ δ' ὑψήλ' ἄγειν.
ὅστις κατ' ἰσχὺν πρῶτος ὢν ἠτάζετο
ἢ τόξα πάλλων ἢ μάχῃ δορὸς σθένων,
τοῦτον τυραννεῖν τῶν κακιόνων ἐχρῆν.

Diese Verse berühren sich bereits mit des Aristoteles Ansicht von der natürlichen Entstehung der Monarchie, Politik III 14 p. 1285 b 5: *τέταρτον δ' εἶδος μοναρχίας βασιλικῆς αἱ κατὰ* | *τοὺς* 39 *ἡρωικοὺς χρόνους ἑκούσιαι τε καὶ πάτριαι γινόμεναι κατὰ νόμον. διὰ γὰρ τὸ τοὺς πρώτους γενέσθαι τοῦ πλήθους εὐεργέτας κατὰ τέχνας ἢ πόλεμον, ἢ διὰ τὸ συναγαγεῖν ἢ πορίσαι χώραν, ἐγίνοντο βασιλεῖς ἑκόντων καὶ τοῖς παραλάμβανουσι πάτριοι.* Von dieser gesunden verfassungsgeschichtlichen Betrachtungsweise, welche gegen das Dogmatisieren mit Schlagworten vortheilhaft absticht, finden sich noch einige verwandte Spuren bei Euripides und Aristoteles, welche vielleicht auf eine gemeinsame sophistische Quelle zurückgehen und daher hier kurz besprochen werden sollen. Wenn Aristoteles in der eben angeführten Stelle unter den Wohlthaten, welche ein patriarchalisches Königthum über *ἑκόντες* begründen, auch das *συναγαγεῖν* aufzählt, so hat er hierbei in erster Linie Theseus im Auge, welchen er ebenso wie Euripides allzu constitutionell auffasst. Wenn er hervorhebt, dass dies Königthum sich vererbt, so wird dies treffend erläutert durch Demophon in den Herakliden Vers 423:

οὐ γὰρ τυραννίδ' ὥστε βαρβάρων ἔχω·
ἀλλ' ἢν δίκαια δρῶ, δίκαια πείσομαι.

Über das barbarische Königthum, das auch eine *πατρικὴ ἀρχή* und *κατὰ νόμον*, aber despotisch ist, handelt Aristoteles in dem angeführten Kapitel p. 1285 a 16 ff. Auch für eine zweite der von Aristoteles aufgeführten Klassen des heroischen Königthums, für jenes, welches sich auf *εὐεργεσίαι κατὰ πόλεμον* gründet, kennt Euripides den klassischen Vertreter und hebt die besondre Beschaffenheit seiner Herrschaft hervor im Orest V. 1167:

Ἀγαμέμνονός τοι παῖς πέφυχ', ὃς Ἑλλάδος
ἦρξ' ἀξιωθείς, οὐ τύραννος, ἀλλ' ὅμως
ῥώμην θεοῦ τιν' ἔσχ'·

Die Hypothesis zu Sophokles' Oidipus rex hat uns den Namen des Mannes erhalten, von dem sich Euripides hier hat belehren lassen, und dem auch Aristoteles folgt: *ἴδιον δέ τι πεπόνθασιν οἱ μεθ' Ὅμηρον ποιηταὶ τοὺς πρὸ τῶν Τρωικῶν βασιλεῖς τυράννους προσαγορεύοντες ὀψέ ποτε τοῦδε τοῦ ὀνόματος εἰς τοὺς Ἕλληνας*

διαδοθέντος κατὰ τοὺς Ἀρχιλόχου χρόνους, καθάπερ Ἱππίας ὁ σοφιστής φησιν, Ὅμηρος γοῦν τὸν πάντων παρανομώτατον Ἔχετον βασιλέα φησὶ καὶ οὐ τύραννον·

εἰς Ἔχετον βασιλῆα βροτῶν δηλήμονα.

προσαγορευθῆναι δέ φασι τὸν τύραννον ἀπὸ τῶν Τυρρηνῶν, χαλεποὺς γάρ τινας περὶ ληστείαν τούτους γενέσθαι. ὅτι δὲ νεώτερον τὸ τοῦ τυράννου ὄνομα δῆλον· οὔτε γὰρ Ὅμηρος οὔτε Ἡσίοδος οὔτε ἄλλος οὐδεὶς τῶν παλαιῶν τύραννον ἐν τοῖς ποιήμασιν ὀνομάζει· ὁ δὲ Ἀριστοτέλης ἐν Κυμαίων πολιτείᾳ (fg. 524 Rose[2]) *τοὺς τυράννους φησὶ τὸ πρότερον αἰσυμνήτας προσαγορεύεσθαι· εὐφημότερον γὰρ ἐκεῖνο τοὔνομα.* Ich habe die Stelle vollständig ausgeschrieben, weil meines Erachtens bei Müller F. H. G. II, S. 62 der Antheil des Hippias zu eng begrenzt ist. Die Observation, dass Echetos bei Homer noch nicht Tyrann heisse, wird man dem nicht absprechen dürfen, der den ältesten Zeugen für das Wort ausfindig macht, 40 und wenn er es erst zur | Zeit des Archilochos von den Griechen übernommen sein lässt, so gehört ihm auch die Behauptung, dass es ursprünglich tyrrhenisch sei; denn vermuthlich hatte es Archilochos von dem Lyder Gyges gebraucht (vgl. Müller a. a. O.). Dem Verfasser der Hypothesis zum Oidipus wird der Zusammenhang der Aristotelischen Ausführungen über die Aisymnetie, welche neben dem barbarischen und heroischen Königthum auch in unserm Kapitel p. 1285 a 28 f. (und IV 10 p. 1295 a 14)[1]) vorkommt, noch wohl bewusst gewesen sein. Dass Hippias in der historischen Verwerthung der alten Dichter hiernach nicht nur dem Aristoteles, sondern auch Thukydides vorangegangen sein würde, darf nicht Wunder nehmen, da ja die Dichterinterpretation ein Lieblingsstudium der Sophisten war. Freilich sind auch hier die Platonischen Schilderungen nur geeignet, ein Zerrbild zu verbreiten; Aristoteles ist insofern unbefangener, als er sich die Forschung seines Vorgängers zu Nutze macht; dass er nicht auf ihn verweist, kann man ihm bei der Anlage der Politik nicht zum Vorwurf machen; aber man thut gut daran, sich den Fall für die Beurtheilung seiner Arbeitsweise zu merken. Von Euripides wird kein Verständiger erwarten, dass er der antiquarischen Entdeckung des Hippias fortan pedantisch Rechnung getragen hätte; der tragische Gebrauch des Wortes *τύραννος*, welchen der Sophist rügt, war stilistisch zu

1) Vgl. Theophrast Fg. 127 W.

sehr gefestigt, als dass er ihn ganz hätte fallen lassen können, und so gebraucht er den Ausdruck *τυραννίς* zum Beispiel noch im Archelaos Fg. 250 im alten Sinne. Dass er aber die verfassungsgeschichtlichen Forschungen des Sophisten in seiner Art popularisiert, ist nicht nur in den Herakliden und im Orest wahrscheinlich, auch in der Aulischen Iphigenie kommt der Ausdruck *τύραννος* wenigstens selten vor, dagegen viele Synonyma, welche mehr oder minder den constitutionellen Charakter der Herrschaft des Agamemnon betonen; vor allem aber wird der demagogische Charakter seines Königthums, die Furcht vor der öffentlichen Meinung und die Sorge um die Gunst der Wähler mehr, als dem poetischen Interesse dienstlich ist, hervorgehoben.

So verdienstlich aber auch die verfassungsgeschichtlichen Studien des Hippias waren, so wenig waren sie im fünften Jahrhundert im Stande, die abstractere Staatslehre, welche ihr Zukunftsprogramm aus wenigen allgemeinen Begriffen deducierte, in den Hintergrund zu drängen. Erfolgreich wurde die historische Methode doch erst von Aristoteles auf die Politik angewendet, und ich halte sogar für sehr wahrscheinlich, dass Hippias selbst die Consequenzen seiner historisch-philologischen Studien noch nicht für das gesammte Gebiet der Gesellschaftslehre gezogen hat, dass er neben gesunden historischen Gesichtspunkten auf dem einen Felde, vielleicht auf dem nächst benachbarten in der naiven Art der andern Weltverbesserer jenes Zeitalters a priori construierte. Dass wir an den verschiedensten Punkten unsrer | Untersuchung 41 plötzlich auf seinen Namen stossen, darf uns nicht irre machen, und auch die sehr verschiedenen Lebensäusserungen unter einem obersten Gesichtspunkt einheitlich zusammenfassen zu wollen, würde verlorne Mühe sein; der Proteus-Charakter liegt im Wesen der Zeit begründet, Hippias theilt ihn mit Protagoras, Prodikos, Antiphon, kurz allen Sophisten, von welchen wir uns einigermaassen ein Bild zu machen vermögen. Jedenfalls rief zunächst die abstracte Position des *ἴσον* als gesellschaftliches Princip eher und wirkungsvoller als die gesunden historischen Forschungen, deren Spuren wir eben verfolgten, ebenso abstracten Widerspruch hervor, oder, wo der Name beibehalten wurde, erzeugte die demokratische Auffassung des *ἴσον* die oligarchische. Der demokratische Theoretiker verlangte von der falschen Voraussetzung der thatsächlichen Gleichheit der Menschen aus quantitative Gleichheit

der Rechte, der oligarchische Theoretiker — denn diese beiden Gegensätze kommen praktisch allein in Frage — leugnet mit Recht die thatsächliche Gleichheit und verlangt gemäss den Verschiedenheiten des Werthes und der Leistungen auch Verschiedenheit der Rechte. Der oligarchische Standpunkt ist bei den Philosophen des vierten Jahrhunderts eigentlich durchgedrungen, es handelt sich nur um seine aristokratische Ausprägung, um die genaue Bestimmung der Proportionalität zwischen Leistungen und Rechten gegenüber den Ansprüchen der ritterlichen und der Geld-Oligarchie, die aus partieller Überlegenheit allgemeine Bevorrechtung ableiten. Die Controverse ist von Aristoteles wiederholt sehr klar auf Grund einer ausgedehnten Litteratur und èines reichen historischen Materials auseinandergesetzt worden, so in der Nikomachischen Ethik V 4—7, in der Politik III 9, V 1, VI 2. An der zu zweit genannten Stelle der Politik heisst es: *δεῖ δὲ πρῶτον ὑπολαβεῖν τὴν ἀρχήν, ὅτι πολλαὶ γεγένηνται πολιτεῖαι πάντων μὲν ὁμολογούντων τὸ δίκαιον εἶναι τὸ κατ' ἀναλογίαν ἴσον, τούτου δ' ἁμαρτανόντων, — — δῆμος μὲν γὰρ ἐγένετο ἐκ τοῦ ἴσους ὁτιοῦν ὄντας οἴεσθαι ἁπλῶς ἴσους εἶναι (ὅτι γὰρ ἐλεύθεροι πάντες ὁμοίως, ἁπλῶς ἴσοι εἶναι νομίζουσιν), ὀλιγαρχία δὲ ἐκ τοῦ ἀνίσους ἕν τι ὄντας ὅλως εἶναι ἀνίσους ὑπολαμβάνειν (κατ' οὐσίαν γὰρ ἄνισοι ὄντες ἁπλῶς ἄνισοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι). εἶτα οἱ μὲν ὡς ἴσοι ὄντες πάντων [τῶν] ἴσων ἀξιοῦσι μετέχειν· οἱ δ' ὡς ἄνισοι ὄντες πλεονεκτεῖν ζητοῦσιν· τὸ γὰρ πλεῖον ἄνισον. — — καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν, ὅταν μὴ κατὰ τὴν ὑπόληψιν, ἣν ἑκάτεροι τυγχάνουσιν ἔχοντες, μετέχωσι τῆς πολιτείας, στασιάζουσιν*[1]). Das

---

1) Aus guter peripatetischer Quelle schöpft auch Plutarch Solon c. 14: *λέγεται δὲ καὶ φωνή τις αὐτοῦ, περιφερομένη πρότερον, εἰπόντος ὡς τὸ ἴσον πόλεμον οὐ* (l. *ἀεί*) *ποιεῖ, καὶ τοῖς κτηματικοῖς ἀρέσκειν* (l. *—ον*) *καὶ τοῖς ἀκτήμοσι, τῶν μὲν ἀξίᾳ καὶ ἀρετῇ τῶν δὲ μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ ἴσον ἕξειν προσδοκώντων.* Eine charakteristische Verdrehung der Verfassungsprincipien findet sich in Isokrates' Nikokles § 14: *Περὶ μὲν οὖν τῶν πολιτειῶν..... οἶμαι πᾶσι δοκεῖν δεινότατον μὲν εἶναι τὸ τῶν αὐτῶν ἀξιοῦσθαι τοὺς χρηστοὺς καὶ τοὺς πονηρούς, δικαιότατον δὲ τὸ διωρίσθαι περὶ τούτων καὶ μὴ τοὺς ἀνομοίους τῶν ὁμοίων τυγχάνειν, ἀλλὰ καὶ πράττειν καὶ τιμᾶσθαι κατὰ τὴν ἀξίαν ἑκάστους. αἱ μὲν τοίνυν ὀλιγαρχίαι καὶ δημοκρατίαι τὰς ἰσότητας τοῖς μετέχουσι τῶν πολιτειῶν ζητοῦσι καὶ τοῦτ' εὐδοκιμεῖ παρ' αὐτοῖς, ἢν μηδὲν ἕτερος ἑτέρου δύνηται πλέον ἔχειν· ὃ τοῖς πονηροῖς συμφέρον ἐστίν· αἱ δὲ μοναρχίαι πλεῖστον μὲν νέμουσι τῷ βελτίστῳ κ. τ. λ.* Der Rhetor verwendet hier eine aristokratische Polemik gegen die Demokratie monarchisch und wirft, um der Monarchie zu schmeicheln, die Oligarchie mit der Demokratie zusammen, unbekümmert darum, ob das Gesagte auf diese passt. Seinem demokratischen

demokratische ἴσον wird, wie gesagt, im fünften Jahrhundert weit häufiger verkündigt als das oligarchische. Wenn Euripides in der Antigone, Fg. 172, sagt:

> *οὔτ' εἰκὸς ἄρχειν οὔτ' ἐχρῆν † εἶναι † νόμον* 42
> *τύραννον εἶναι · μωρία δὲ † καὶ † θέλειν*
> *ὃς τῶν ὁμοίων βούλεται κρατεῖν μόνος.*

so sieht es fast aus, als ob Aristoteles in der Politik III 16 p. 1287a 8 gegen ihn polemisiere: *περὶ δὲ τῆς παμβασιλείας καλουμένης, αὕτη δ' ἐστὶ, καθ' ἣν ἄρχει πάντων κατὰ τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ὁ βασιλεύς, δοκεῖ δέ τισιν οὐδὲ κατὰ φύσιν εἶναι τὸ κύριον ἕνα εἶναι πάντων τῶν πολιτῶν, ὅπου συνέστηκεν ἐξ ὁμοίων ἡ πόλις;* er bezieht sich aber natürlich auf die Prosaiker, von denen Euripides an solchen Stellen (vgl. auch Fg. 275 der Auge) abhängig ist. Auch bei Thukydides wird das demokratische Princip in voller Schroffheit vertreten in der Rede des Syrakusaners Athenagoras VI 38: *τί καὶ βούλεσθε, ὦ νεώτεροι; πότερον ἄρχειν ἤδη; ἀλλ' οὐκ ἔννομον ..... ἀλλὰ δὴ μὴ μετὰ πολλῶν ἰσονομεῖσθαι; καὶ πῶς δίκαιον τοὺς αὐτοὺς μὴ τῶν αὐτῶν ἀξιοῦσθαι;* wie aus dem folgenden hervorgeht, kennt Athenagoras das oligarchische und aristokratische *δίκαιον* recht gut, beschränkt aber das Vorrecht der *φρόνησις* auf die Bethätigung im Rath, das des *πλοῦτος* auf das zweifelhafte Vergnügen, öffentliche Gelder zu verwalten. Auch seine Theorie muss anderweitig vertreten gewesen sein. Dem c. 39 ausgesprochenen Satze *κρῖναι δ' ἂν ἀκούσαντας ἄριστα τοὺς πολλούς* macht Aristoteles Pol. III 11 p. 1281a 27ff. weitgehende Concessionen und lobt desshalb die Verfassung des Solon, weil er dem Volke dieses nothwendige Recht gegeben habe, III 11 p. 1281b 32.

Gewissen thut er Genüge, indem er diese sophistische Argumentation dem Nikokles in den Mund legt. Dasselbe, was er hier von der Tyrannis behauptet — er gebraucht das Wort im Gegensatz zu Platon im alterthümlich unschuldigen Sinn — rühmt er im Areopagitikos § 21 an der alten (Solonischen) Demokratie: *μέγιστον δὲ αὐτοῖς συνεβάλετο πρὸς τὸ καλῶς οἰκεῖν τὴν πόλιν, ὅτι δυοῖν ἰσοτήτοιν νομιζομένοιν εἶναι, καὶ τῆς μὲν ταὐτὸν ἅπασιν ἀπονεμούσης, τῆς δὲ τὸ προσῆκον ἑκάστοις, οὐκ ἠγνόουν τὴν χρησιμωτέραν, ἀλλὰ τὴν μὲν τῶν αὐτῶν ἀξιοῦσαν τοὺς χρηστους καὶ τοὺς πονηροὺς ἀπεδοκίμαζον ὡς οὐ δικαίαν οὖσαν, τὴν δὲ κατ' ἀξίαν ἕκαστον τιμῶσαν [καὶ κολάζουσαν] προῃροῦντο καὶ διὰ ταύτης ᾤκουν τὴν πόλιν κ. τ. λ.*

Ähnlich unbefangen urtheilt bereits der oligarchische Verfasser der *Ἀθηναίων πολιτεία* I 6 über diesen Punkt.

Wenn die demokratischen Theorien, obwohl wesentlich aus andern Quellen gespeist, doch formell von der Analogie des *κόσμος* ausgiengen und sich bemühten, ihr Ideal als ein im Naturzusammenhange begründetes hinzustellen, so darf man sich nicht wundern, wenn auch das umgekehrte Experiment gemacht wurde, eine aristokratische Staatsordnung aus dem *κόσμος* abzuleiten, obwohl damals ebenso, wie wieder in neuester Zeit, die sogenannten Resultate der Naturwissenschaft vorwiegend demokratischen Tendenzen dienstbar gemacht wurden. An sich ist diese Nutzanwendung um nichts berechtigter als die gegentheilige; 43 beides sind | Deutungen, die man in den Naturlauf hineinträgt, und an sich verträgt dieser eine aristokratische Interpretation mindestens ebenso gut, als eine demokratische, und hat sie wohl nur desshalb weniger gefunden, weil die Aristokratie jederzeit um ihre Existenzberechtigung weniger verlegen war. Unter den gegentheiligen Versuchen verstehe ich nicht die Tyrannenmoral des Kallikles. Obwohl auch diese das *φύσει δίκαιον* auf ihre Fahne schreibt, liegt ihr jede Achtung vor der allgemeinen *φύσις* gänzlich fern, und sie kommt zu jener Devise auf dem indirecten Wege der Verwerfung des *νόμος*. Indessen wurde doch bereits im fünften Jahrhundert die natürliche Begründung der Rangverhältnisse und ihre Abstufungen bemerkt und ausgesprochen. Dass der *κρείσσων* über den *ἥσσων* zu herrschen berufen sei, kann der alte Gorgias in seiner Helena § 6 als anerkannten Gemeinplatz verwenden: *πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἧσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρεῖσσον ἡγεῖσθαι, τὸ δὲ ἧσσον ἕπεσθαι.* Freilich über die nähere Bestimmung des *κρείσσων* und des *ἥσσων* waren zahlreiche Ansichten möglich und uns sind von diesen Controversen nur geringe Reste erhalten. Obwohl Euripides vorwiegend einer aufklärerisch-demokratischen Emancipation das Wort redet, so finden sich doch auch bei ihm einzelne Stellen, in welchen die natürlichen Subordinationsverhältnisse anerkannt werden. So ganz allgemein Fg. 8 des Aigeus:

ἀνδρὸς [δ'] ὑπ' ἐσθλοῦ καὶ τυραννεῖσθαι καλόν

allerdings wahrscheinlich wieder speciell auf das attische König-

thum bezogen. Für die Unterordnung des Weibes spricht Fg. 545 des Oidipus:

πᾶσα γὰρ δούλη πέφυκεν ἀνδρὸς ἡ σώφρων γυνή·

für natürliche Begründung der Sklaverei Fg. 261 des Archelaos:

ἔσωσα(?)[1]*δούλην οὖσαν · οἱ γὰρ ἥσσονες*
τοῖς κρείσσοσιν φιλοῦσι δουλεύειν βροτῶν.

Wichtig im conservativen Sinne ist das lange, allerdings schwerlich unverderbte Fragment 21 des Aiolos, das für die ungleiche Vertheilung der Glücksgüter eintritt.

In Fg. 22 desselben Stückes findet sich noch eine interessante Berührung in Betreff der *εὐγένεια,* welche wohl sicher auf prosaische Theoretiker zurückgeht:

τὴν δ' εὐγένειαν πρὸς θεῶν μή μοι λέγε·
ἐν χρήμασιν τόδ' ἐστί, μὴ γαυροῦ, πάτερ.
κύκλῳ γὰρ ἕρπει· τῷ μὲν ἔσθ', ὃ δ' οὐκ ἔχει·
κοινοῖσι δ' αὐτοῖς χρώμεθ' · ᾧ δ' ἂν ἐν δόμοις
χρόνον συνοικῇ πλεῖστον, οὗτος εὐγενής.

| Auch nach Aristoteles ist die *εὐγένεια* nichts ursprüngliches, 44 sondern etwas abgeleitetes, nach Pol. IV 8 p. 1294 a 22 *ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή* (vgl. III 13 p. 1283 a 37, V 1 p. 1301 b 3).

Bemerkt sei noch, dass die interessanten Verse Hekabe 864—867, in welchen ausgeführt wird, dass kein Mensch frei sei, sondern jeder irgendwie Sklave, und zwar am Beispiel des Herrschers Agamemnon, ursprünglich der Opposition gegen die demokratische Devise der *ἐλευθερία* entspringen. Diese Opposition gieng aber nicht von solchen aus, welche eine andre Verfassung empfahlen, sondern ist ein Schleichweg zum *θεωρητικὸς βίος.* Euripides ist hier wie so oft Vorgänger der Kyniker und Stoiker, welche lehrten: *ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος*, oder folgt vielmehr einem Vorgänger dieser Philosophen. Das Thema kann hier nicht verfolgt werden; zur Sache vergleiche man Xenophons Memorabilien IV 5 und namentlich die kynischen Ausführungen bei Dion Chrysostomos or. 14 und 15.

---

1) Zu den zahlreichen Conjecturen könnte man *ἔχω* (oder *ἄγω*) *σε* hinzufügen, wenn das Conjicieren bei Fragmenten verlässlicher wäre.

Dass bereits im fünften Jahrhundert gemässigt aristokratische Theorien bestanden, welche sich auf die *φύσις* stützten, halte ich auch nach diesen geringen Spuren, welche sich erhalten haben, für zweifellos. Zum Theil ist uns wohl auch desshalb wenig von ihren Vertretern bekannt, weil sie mit Platon und Aristoteles in wesentlichen Punkten übereinstimmten. Nicht nur das erste Buch der Aristotelischen Politik, sondern bereits der Xenophontische Oikonomikos setzt eine Litteratur voraus, in welcher von den naturbegründeten Arten der *ἀρχή* gehandelt gewesen sein muss; Platon zählt in den Gesetzen III p. 690a ff. sechs berechtigte Subordinationsverhältnisse auf: herrschen sollen die Eltern über die Kinder, die Edlen über die Schlechten, die Älteren über die Jüngeren, die Herren über die Sklaven, die Stärkeren über die Schwächeren, die Verständigen über die Unverständigen; er schwelgt hier förmlich in Rangunterschieden, sonst liesse sich seine Tafel wohl vereinfachen. Wenn er sich dabei mit überlegenem Spott gegen die gewaltsame Naturherrschaft des Gesetzes bei Pindar wendet, so ist das veranlasst durch den Missbrauch, welchen die Immoralisten mit jener Stelle getrieben hatten, und den wir aus dem Gorgias kennen gelernt haben. Von diesem Standpunkt den seinigen möglichst energisch zu differenzieren, musste sich Platon um so mehr veranlasst fühlen, als er in der Verwerfung des bestehenden ebensoweit gieng, als jene Lobredner des *τυραννικὸς βίος*, wenn auch aus andern Gründen. Im Grunde genommen ist sein Ideal auch eine Tyrannis, die des Philosophen, er setzt nur an die Stelle des Stärksten den Weisesten und Besten und verbindet für ihn mit dem Recht zu herrschen die Pflicht. Die Bestimmung des Herrschberechtigten wird nach ihm nie Sache der *πολλοί* sein können, *φιλόσοφον γὰρ πλῆθος ἀδύνατον εἶναι;* die dem Volke zuträgliche Herrschaft wird ihm also stets aufgezwungen werden müssen. Der allgemeinen Gleichmacherei steht Platon ebenso feindlich gegenüber als Kallikles; die Vertreter der Ansichten, welche er bekämpft, standen ihm geistig und gesellschaftlich am nächsten; er war vielleicht als
45 Knabe gewohnt gewesen, zu diesen | Männern emporzuschauen, ehe er sich durch Sokrates selbst fand, daher die tiefe Leidenschaftlichkeit des Kampfes, wie in jedem Familienzwist. Aber schon die Wahl zum Gegner ist bei Platon eine Auszeichnung. Dass die Lobredner des *ἴσον* bereits dieselben Gegner bekämpft

haben, kommt für ihn nicht in Betracht; ihre Voraussetzungen sind für ihn nicht discutierbar, und so ist es gekommen, dass durch die Platonische Polemik eine kleine extreme Gruppe von Staatstheoretikern, die niemals volksthümlich gewesen sein kann, zur Vertreterin der sophistischen Ethik und Staatslehre *κατ' ἐξοχήν* geworden ist, während wir uns viel breitere populärere Strömungen aus indirecten Spuren mühsam reconstruieren müssen.

III.

Während die mehr conservativen Staatstheorien, deren Spuren wir bisher verfolgt haben, ausgiengen von der kosmischen Bedeutung des *νόμος,* oder wenigstens mit diesem physiologisch-teleologischen Ausgangspunkt ungezwungen in Verbindung gebracht werden konnten, so steht an der Spitze der radicalen Systeme, welche Platon bekämpft, sowohl wie an der seines eigenen aristokratischen Ideals die culturgeschichtliche Erwägung von der Bedeutung des *νόμος* als menschlicher, mehr oder weniger willkürlicher Satzung, zu deren Geschichte im fünften Jahrhundert wir uns jetzt wenden.

Dass, soweit wir erkennen können, die culturfeindliche Macht des *νόμος* zuerst der Sophist Hippias hervorgehoben hat, habe ich Akademika S. 247 ff. ausgeführt. Der Kernsatz seiner Lehre steht in Platons Protagoras p. 337 c: *ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει οὐ νόμῳ, τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.* Beide Seiten dieses Satzes, sowohl die Relativität der *νόμοι* wie die eudaimonistische Auffassung der Natur, haben ihre Wurzel in Hippias' Beschäftigung mit der *ἀρχαιολογία.* Erstere war eine einfache Folgerung aus der vergleichenden Sittengeschichte, für welche bereits die Logographen ein umfangreiches Material zusammengebracht hatten; letztere ist noch beträchtlich älter. Bereits das Epos hatte mit der Idealisierung entfernter Barbarenvölker, welche noch jetzt vielfach unter dem missverständlichen Namen von Naturvölkern gehen, den Anfang gemacht[1]). Wohl theilweise beeinflusst von

---

1) N 5. Vgl. A. Riese, Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Litteratur (Frankfurter Programm 1875), S. 7.

der natürlichen Anschauung, dass an den Grenzen der bekannten Welt die Gefilde der Seligen zu suchen seien, hatte man dann die Züge jenes Wunschlandes bei immer weiteren Völkern zu entdecken geglaubt, je nachdem sich mit der Ausdehnung der Colonisation der geographische Horizont erweiterte. So kommt es, dass das Problem des Idealstaates im fünften Jahrhundert mit der ethnographischen Forschung in beständiger Berührung bleibt. 46 Wenn Antiphon in seiner | Schrift *περὶ ὁμονοίας* nach Harpokration s. vv. (Fg. 116—118) die *μακροκέφαλοι*, die *σκιάποδες* und die *ὑπὸ γῆν οἰκοῦντες* erwähnt hatte, so hatte er vermuthlich die ethnographische Romantik verwerthet, um die Durchführbarkeit seiner politischen Ideale zu beweisen[1]). Dass bereits vor dem peloponnesischen Kriege die vergleichende Sittenforschung populär war, zeigt Herodot III 38[1]). Wahrscheinlich wendet sich bereits Empedokles gegen die Anwendung, welche aus der Verschiedenheit der Sitten der Völker gegen ein, nach seiner Meinung ewiges Naturgesetz gemacht wurde, bei Aristoteles rhet. I 13 p. 1373b 14 (V. 403 K. 379 St.): *᾿Ε. λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμψυχον τοῦτο γὰρ οὐ τισὶ μὲν δίκαιον, τισὶ δὲ οὐ δίκαιον*

> *ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διά τ᾿ εὐρυμέδοντος*
> *αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διά τ᾿ ἀπλέτου αὖ γῆς*[3]).

1) Auf eine derartige sophistische Litteratur wird Aristophanes anspielen, wenn er in den bekannten Chorgesängen der Vögel, V. 1470 ff., V. 1552 ff., bei der Musterung von allerhand Fabelvölkern unter den Skiapodes plötzlich auf Sokrates und Chairephon stösst.

2) Vgl. über dies Kapitel meine Akademika S. 249.

3) Vgl. Sextus Empiricus adv. math. IX 127: *οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν ᾿Εμπεδοκλέα καὶ τῶν ᾿Ιταλῶν πλῆθος φασὶ μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων. ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα.* Empedokles ist hier, wie so häufig nur Nachfolger der Orphiker, deren verwandte Auffassung vom *νόμος* oben behandelt wurde. Bereits zu seiner Zeit werden Logographen oder Sophisten hervorgehoben haben, dass bei einzelnen Völkern Orphische Diät herrsche (Über Vegetarianismus der Skythen Ephoros bei Skymnos 853, Nikolaos Fg. 123). Dass er bereits auf die Folgerungen aus dieser Forschung Rücksicht nehmen muss, beweist recht, wie sehr spätestens seit den vierziger Jahren die beiden Auffassungen des *νόμος*, welche wir in der Betrachtung trennen müssen, in Wirklichkeit nebeneinander hergiengen, vielfach wohl auch durcheinander. Wenn irgendwo, gilt von dieser Litteratur das Anaxagoreische *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι* und *οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει.*

Es war unvermeidlich, dass durch die Untersuchung der Relativität der Sitte die absolute Geltung der Sittlichkeit in Mitleidenschaft gezogen wurde. Die Abgrenzung der *νομιζόμενα* gegen die *φυσικά* ist ein schlüpfriges Gebiet, und von der Auffassung des *νόμος* als *τύραννος* ist zu der Verherrlichung des Faustrechts, welche Kallikles predigt, ein allmählicher Übergang. Immerhin wird vieles Herkömmliche für naturberechtigt gegolten haben, so lange man die Existenz der Götter nicht in Frage stellte; der Begriff des *ὅσιον* setzte der Kritik eine Schranke. Auch konnte es nicht fehlen, dass weniger kosmopolitische Denker auf den Naturzustand der Barbaren mit Verachtung herabblickten und ihm gegenüber die hellenischen Culturerrungenschaften hoch hielten; sie werden sogar in der Mehrheit gewesen sein, da sie die Nationaleitelkeit auf ihrer Seite hatten[1]).

Von den zahlreichen Controversen, welche die Betonung der Convention und ihre Scheidung vom Naturrecht aufrühren musste, ist uns nur wenig erhalten. Manches lässt sich | aus der philosophischen Litteratur des vierten Jahrhunderts und ihren Nachklängen erschliessen; indess ist für manches auch wieder Euripides ein directer Zeuge, und zwar finden sich bei ihm die einschlägigen Fragen, wie sich bei seinen mannigfach schillernden Äusserungen über die Götter erwarten lässt, in dem verschiedensten Sinne behandelt. Auch hier müssen wir uns mit einer schematischen Anordnung begnügen, da aus den bereits entwickelten Gründen der Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Ansichten des Euripides oder jener Fragen aus Euripides aussichtslos sein würde. Es würde zum Beispiel schon zu gewagt sein, aus den Hiketiden zu folgern, dass Euripides den Naturzustand stets für einen thierisch rohen gehalten habe; jedenfalls ist die Erlösung aus diesem Zustande nicht als frommer Glaube, sondern höchstens im Sinne des Protagoreischen Prometheusmythos zu fassen. Immerhin vertragen sich einige andere Züge mit dem in den Hiketiden entrollten Bilde.

47

Hierher gehört zunächst der *ἀγὼν λόγων* über die Blutrache im Orest, V. 477—604. Obwohl Orest schliesslich der Strafe entgeht, so wird doch seine That hier so wenig wie in der

1) Allerdings sehen wir ja an Herodot, dass griechisches Selbstgefühl und leichtgläubige Bewunderung barbarischer Prätensionen sich keineswegs ausschliesst.

Elektra gerechtfertigt, sondern bleibt auf Apollon sitzen, der sie befohlen hat, ebenso wie die rachsüchtige Ermordung des Neoptolemos, in der Andromache 1161 ff. Die Sache des Rechts vertritt mit Emphase Tyndareos. Und zwar hätte nach dessen Ansicht Orest nicht nur gegen seine Mutter einen Criminalprocess anstrengen müssen, sondern strenggenommen auch gegen Aigisthos; jede Selbsthülfe ist vom Übel, da ein endloses mörderisches Wüthen die Consequenz der Blutrache sein würde. Die Ersetzung der Rache durch das Recht ist *κοινὸς Ἑλλήνων νόμος* (495) *καλῶς ἔθεντο ταῦτα πατέρες οἱ πάλαι* (512), die vorhergehenden Zustände waren thierisch, 522:

ἀμυνῶ δ᾽ ὅσονπερ δυνατός εἰμι τῷ νόμῳ,
τὸ θηριῶδες τοῦτο καὶ μιαιφόνον
παύων, ὃ καὶ γῆν καὶ πόλεις ὄλλυσ᾽ ἀεί.

Hier erscheint der Rechtszustand als eine specifisch griechische Errungenschaft; dem Menelaos, der für Orest Partei ergreift, wird V. 485 vorgeworfen: *βεβαρβάρωσαι χρόνιος ὢν ἐν βαρβάροις.* Es wird auch in den Hiketiden die Auslieferung der gefallenen Feinde zur Bestattung mit Emphase als *Πανελλήνων νόμος* (526, 538) oder als *νόμιμον πάσης Ἑλλάδος* (311) hingestellt, daneben freilich, entsprechend der orthodoxen Färbung des Stückes, als *νόμος παλαιὸς δαιμόνων* behandelt (563).

Der Rechtszustand im Gegensatz zu der Herrschaft der rohen Gewalt bei den Barbaren wird für Hellas sodann auch in der Medeia in Anspruch genommen, V. 536:

πρῶτον μὲν Ἑλλάδ᾽ ἀντὶ βαρβάρου χθονός
γαῖαν κατοικεῖς καὶ δίκην ἐπίστασαι
νόμοις τε χρῆσθαι μὴ πρὸς ἰσχύος κράτος·

48 | Allerdings steht dies in einer Rede der Iason, die den *ἥττων λόγος κρείττων* macht, und ganz ernst war es Euripides mit dem Glauben an die Superiorität der Hellenen sicherlich nicht; er bekämpft das griechische Vorurtheil fast öfter, als er es vertritt[1]. Er ist von der Willkürlichkeit der meisten und der Verkehrtheit

1) Vgl. Bakchen 482 ff. Troades 265 enthält Hekabe auf ihre vorwurfsvolle Frage, ob das Menschenopfer griechische Sitte sei, keine Antwort.

vieler *νόμοι* zu sehr durchdrungen, als dass ihm nicht manche paradoxen Einrichtungen bei den Barbaren ganz erwägenswerth hätten erscheinen sollen.

Wenig consequent war es eigentlich vom Standpunkt des Euripides aus, die Leichenbestattung als göttliches und panhellenisches Gesetz hinzustellen und zur Ursache von Staatsactionen und tragischen Conflicten zu machen. Denn dass die Persönlichkeit mit dem Tode aufhört und die Leiche empfindungsloser Staub ist, ist eine der wenigen Überzeugungen, welche wir Euripides mit Sicherheit zuschreiben können. So ist in den Herakliden V. 590 ff. die pessimistische Skepsis über die Fortdauer nach dem Tode sicherlich um ihrer selbst willen vorgebracht und passt schlecht zur Rolle der heroischen Jungfrau. Die schwierigen Verse Helena 1012—1016 sind wohl echt — denn wer sollte sie interpoliert haben [1])? — und nach Chrysippos Fg. 839, 10 zu verstehen: Der *νοῦς* kehrt in den verwandten Äther zurück und ist mit diesem vereint unsterblich und allwissend, aber nicht persönlich, *ζῇ μὲν οὔ*, er ist kein *ζῷον* im Sinne des Individuums [2]). Es ist das der Rest von Unsterblichkeit, den allein jeder Pantheismus übrig lassen kann, also bei Euripides vermuthlich Einfluss des Diogenes; die Lehre der Stoa bietet Parallelen [3]). Dass die Erde zur Erde zurückkehren solle

1) Aus diesem Grunde mit Recht in v. Wilamowitz' Analecta Euripidea, p. 164 adn. 4, in Schutz genommen, dessen Änderungen ich aber nicht mitmachen kann. Vgl. auch Zeller, Phil. d. Gr. IIa⁴ S. 16, Anm. 7.

2) V. 1012 kann ich dann freilich nicht für unverderbt halten; aber auch bei v. Wilamowitz' Vorschlägen ist nicht einzusehen, wie durch den sehr aufgeklärten Unsterblichkeitsglauben der Theonoe eine Vergeltung, *τίσις*, irgendwie motiviert werden könne. Der philosophischen Priesterin würde es viel eher anstehn, wenn sie sich gewissermassen entschuldigte, dass sie auf das, was ihr verstorbener Vater gewollt haben würde, überhaupt Rücksicht nimmt. Dem Sinne nach würde ich für *τίσις τῶνδ'* etwa erwarten *τι σύνδεσμ'*, ohne zu glauben, damit das ursprüngliche getroffen zu haben.

3) Aus den Spuren eines scheinbaren Dualismus bei Euripides, *αἰθήρ* und *γῆ*, *νοῦς* und *σῶμα*, schloss man früher zu sehr auf seine Verwandtschaft mit Anaxagoras und schliesst man jetzt zu sehr auf seine Selbständigkeit, z. B. v. Wilamowitz, Anal. Eurip. p. 163 ff., Herakles I S. 26 ff. Wenn man die Ansichten des Euripides über die *ἀρχαί* überhaupt in ein System bringen will — ein Unternehmen, über dessen Berechtigung sich allerdings streiten lässt — so zeigen sie durchaus die nächste Verwandtschaft mit dem monistischen System des Diogenes, allenfalls mit dem Compromissversuch des Archelaos, der das Wesentliche der Anaxagoreischen Lehre, den *χωριστὸς*

49 (vgl. oben | S. 12 f.), ist ja ein sympathischer Gedanke, aber kein Grund, sich aufzuregen; denn das thut sie ja schliesslich auf jeden Fall. Ob Euripides das „göttliche Gesetz" in der Antigone, wo er nach Fg. 176 gerade die Unempfindlichkeit der Leiche betont hatte, noch anders und besser begründet hatte, wissen wir leider nicht. Der Wetteifer mit der Sophokleischen Antigone (v. Wilamowitz, Anal. Eurip. p. 150) wird ihn veranlasst haben, den Conflict, der für ihn eigentlich keiner war, zugleich zu übernehmen und ihm neue Seiten abzugewinnen. Innerhalb derselben rein-griechischen Anschauungsweise die schönen Verse des Sophokles (453 ff.), welche Aristoteles neben den eben behandelten des Empedokles citiert, zu überbieten, war nicht leicht. Moschion, welcher Fg. 7 das 176. Fragment des Euripides nachahmt, und der in Fg. 6 theilweise mit dem Bilde, das in den Hiketiden von der Urzeit entworfen wird, übereinstimmt, bringt dort V. 30 einen interessanten culturhistorischen Grund für die Bestattung: es sei Gesetz geworden, die Leichen zu entfernen, um alle Erinnerung an die frühere Anthropophagie zu tilgen. Ob vielleicht ähnliches bei Euripides stand, wissen wir nicht; aber dass es nicht ausser dem Gesichtskreis des fünften Jahrhunderts lag, lässt sich zeigen. Die barbarische Sitte, die verstorbenen Angehörigen zu verspeisen, wird bereits von Herodot III 38 erwähnt. Wer nun die ältesten griechischen Zustände als *θηριώδεις* fasste, für den lag der Schluss nahe, welchen wir zuerst bei Thukydides gezogen finden, dass die Barbaren älteste griechische Zustände veranschaulichen. Möglich wäre die Theorie des Moschion also schon für Euripides oder für einen andern Sophisten[1]). Wenn der

---

νοῦς dem Apolloniaten preisgegeben hatte. Auch bei Diogenes musste sich alsbald die eine *ἀρχή* zum Zwecke der Kosmogonie differenzieren, und natürlich spielten die beiden polar-entgegengesetzten unter den neuen Formen, Äther und Erde, die Hauptrolle, gleichsam als Vater und Mutter der *ζῷα*. Und auch bei Euripides war einst *οὐρανός* und *γαῖα μορφὴ μία* (Fg. 484 der weisen Melanippe). Dass bereits die Alten, die uns das Fragment bewahrt haben, denen Valckenaer Diatribe de Euripidis reliquiis S. 45 f. folgt, hier den Unterricht des Anaxagoras zu erkennen glaubten, darf für uns nicht bestimmend sein. Näheres über diese Fragen findet sich in meinen Akademika S. 116, 216 ff.

1) Anthropophagie in der Urzeit vor Einführung des *νόμος* lehren die Orphischen Verse bei Sextus Empiricus adv. math. II 31, IX 15 (Fg. 247 Abel):

Dichter also auch die Bestattungspflicht mit Vorliebe als *θεῖος νόμος* behandelte, so suchte er sie doch neu zu motivieren, theils aus der neuesten Tagesphysiologie, theils wohl auch aus dem ebenso modernen Studium der *νόμιμα βαρβαρικά.*

Wie beachtenswerth ihm die Beobachtungen über die Verschiedenheit der Sitten erscheinen, das will ich an einer Nebensache zeigen, ehe ich zu einem wichtigen Capitel, dem der Ehe übergehe. In der Elektra trifft Orest, der sich für einen thessalischen Fremdling ausgibt, den Aigisthos beim Rindsopfer an die Nymphen beschäftigt. Der Tyrann lädt den Fremdling zur Betheiligung beim Opfer ein und liefert sich ihm selbst als Schlachtthier. Vers 815 redet er ihn an: 50

ἐκ τῶν καλῶν κομποῦσι τοῖσι Θεσσαλοῖς
εἶναι τόδ', ὅστις ταῦρον ἀρταμεῖ καλῶς
ἵππους τ' ὀχμάζει. λαβὲ σίδηρον, ὦ ξένε,
δεῖξον δὲ φήμην ἔτυμον ἀμφὶ Θεσσαλῶν.

Das Zureiten der Pferde hat mit der vorliegenden Handlung nichts zu thun und verräth das selbständige Interesse des Dichters an den thessalischen *νόμιμα*, die hier geschickt eingeflochten sind. Sie stammen aus einer Sammlung, welche die Relativität des *καλόν* (und *αἰσχρόν*) beweisen sollte, wie aus den dorischen *Διαλέξεις* c. 2 (Mullach F. Phil. G. I. p. 546) hervorgeht: *Παρὰ Θεσσαλοῖσι δὲ καλὸν τὼς ἵππως ἐκ τᾶς ἀγέλας λαβόντι αὐτὼς δαμάσαι καὶ τὼς ὀρέας, βῶς*

Ἦν χρόνος ἡνίκα φῶτες ἀπ' ἀλλήλων βίον εἶχον
σαρκοδακῆ, κρείσσων δὲ τὸν ἥσσονα φῶτα δάιζε,

Verse, welche wohl aus der rhapsodischen Theogonie stammen; denn sie gehören doch wohl in den gleichen Zusammenhang wie Fg. 126. 127 über den *νόμος*. An das *ἦν χρόνος* dieser Verse knüpft Kritias am Anfang von Fg. 1 des Sisyphos an, auch das *κρείσσονος συμφέρον* des Kallikles findet hier wohl sein ältestes Vorbild. Auf dieselbe Orphische Lehre scheint sich auch Platon legg. VI p. 782b zu beziehen. Denn wenn er dort der Theorie, welche die Allelophagie an den Anfang stellt, eine andre gegenüberstellt, nach der zu Anfang eine vegetarische Orphische Lebensweise geherrscht habe, so braucht dies nicht die herrschende Orphische zu sein; für diese ist eben der *Ὀρφικὸς βίος* der *νόμος*, dem die *ἀνομία* vorhergieng. Für Platon ist die Priorität der Zustände nicht von wesentlichem Interesse, da er an die Ewigkeit des Menschengeschlechts glaubt. Vielleicht gieng ihm hierin Empedokles voran; wenigstens hätte er es consequenterweise thun müssen.

δὲ λαβόντι αὐτῶς σφάξαι καὶ ἐκδεῖραι καὶ κατακόψαι· ἐν Σικελίᾳ δὲ αἰσχρὸν καὶ δώλων ἔργα[1]).

Eine gesetzliche Einrichtung, welche Euripides ganz besonders reformbedürftig zu sein schien, war die Ehe, und wenn er über dies Thema auch viel selbst nachgedacht hat, so hat er hier jedenfalls auch besonders viel Anregung von der gleichzeitigen sociologischen Litteratur empfangen. Der Vorwurf des Weiberhasses schlechthin ist bei dem Dichter nicht berechtigt. Manche Äusserung, die uns jetzt als geringschätzig erscheint, gibt nur die allgemeine antike Ansicht wieder, und Euripides ist insofern den meisten griechischen Denkern überlegen, als er die Bedeutung der Frauenfrage nicht unterschätzt. Gerade in seinen gefährlichen und pathologischen Frauencharakteren, welche die Komödie als sittenverderbend brandmarkt, liegt eine Anerkennung der Bedeutung des Problems. Wenn der Dichter nun zwar auch für die Leiden der Frau und ihre Wehrlosigkeit gegen angethanes Unrecht ergreifende Worte zu finden weiss, so finden sich diese doch vornehmlich im Munde von Frauen, welche sich im Verlaufe des Stückes durchaus nicht als wehrlos erweisen; im ganzen be-
51 trachtet er das | Problem durchaus von der Seite der Männer; die Weiber sind ihm doch lediglich ein nothwendiges Übel, wenn auch ein interessantes, das in möglichst engen Schranken zu halten die Aufgabe ist. Wie schön es wäre, wenn die Erhaltung des Menschengeschlechts ohne Weiber möglich wäre: dieser Gedanke hat ihm so eingeleuchtet, dass er ihn zweimal ausgeführt hat (Medeia 573 ff., Hippolytos 616 ff.). Dass er die gewissenhaft beobachtete Monogamie oder vielmehr ihre gesetzliche Sanction nicht für zweifellos richtig hielt, geht schon aus den ausserordent-

---

1) Wenn Herodot V 4 von den thrakischen Trausen berichtet, sie hätten die Neugeborenen bejammert und bei Begräbnissen frohlockt, und Euripides im Kresphontes Fg. 449 diese Sitte empfiehlt, so hat v. Wilamowitz, Herakles I S. 31, Anm. 56, darin Recht, dass Euripides nicht von Herodot abzuhängen braucht. Aber erdacht, als abstracten Gegensatz zu griechischer Sitte, hat er sich dies *νόμιμον* auch nicht, sondern er wird es aus der sophistischen Litteratur haben, und wahrscheinlich war es schon da, wie später häufig, pessimistisch-paramythetisch verwendet, etwa von Prodikos oder von Antiphon. Sicherlich nicht direct von Herodot abhängig ist Nikolaos von Damaskos, der bei Stob. flor. 120, 24 (Fg. 119) das *νόμιμον* von den Kausianern berichtet (Vgl. Mahaffy On the Flinders Petrie papyri IX (1) 5 p. [29]: *Καυσιανοις δε νομ[ιμον τους μεν] | γινομενους θρηνειν [.....] δ...ουτων τα [.....] ν[.....]σιν ως πολλω]ν καματων?] | ἀναπεπαυμεν[ων]*).

lich zahlreichen Stellen hervor, an welchen er die rechtliche Benachtheiligung der *νόθοι* bedauert, deren Naturanlage jener der *γνήσιοι* oft überlegen sei. Überhaupt aber: *νόμοι γυναικῶν οὐ καλῶς κεῖνται πέρι!* Wem es seine Mittel erlaubten, der sollte so viel Frauen wie möglich heimführen, um die sich schlecht bewährenden wieder fortschicken zu können, wurde in der Ino ausgeführt (Fg. 402). In der Andromache hören wir allerdings viel von dem Unheil der Bigamie, aber aus dem Munde der *κουριδίη ἄλοχος,* der herrschsüchtigen und ungerechten Hermione, und auch die ist erst von bösen Weibern aufgehetzt (930). Wohl stellt sie den Standpunkt der Andromache als barbarisch hin, aber der Dichter lässt uns keinen Zweifel, auf wessen Seite er steht. Andromache wird nicht nur durch den Verlauf des Stückes durchaus als *σώφρων γυνή* gerechtfertigt, sondern sie antwortet auch selbst der Hermione gehörig [V. 215]:

εἰ δ' ἀμφὶ Θρῄκην χιόνι τὴν καταῤῥυτον
τύραννον ἔσχες ἄνδρ', ἵν' ἐν μέρει λέχος
δίδωσι πολλαῖς εἷς ἀνὴρ κοινούμενος,
ἔκτεινας ἂν τάσδ'; εἶτ' ἀπληστίαν λέχους
πάσαις γυναιξὶ προστιθεῖσ' ἂν ηὑρέθης.

Ja, um ihre *σωφροσύνη* ins rechte Licht zu stellen, dichtet sie dem verstorbenen Hektor orientalische Sitten an und rühmt sich, seine *νόθοι* mit wahrer Mutterliebe gesäugt zu haben. Im Gegensatze zu diesem rührenden Bilde unterwirft dann der greise Peleus die *ἀκολασία* der Spartiatinnen einer eindringlichen Beleuchtung (595 ff.). Nicht für die unglückliche Gattin des Hektor, die ihren Gemahl von Achill schleifen, ihren Sohn von den Griechen hinschlachten gesehen hat und dem Sohne des Mörders ihres Vaters und Gatten zur Beute gefallen ist[1]), nimmt der Dichter unser Mitleid in Anspruch, sondern dass Andromache aus dem rechtlich erworbenen Bette von einer Nebenbuhlerin verdrängt werden soll, dass der Sohn, welchen sie dem neuen Gatten geboren hat, aus dem Wege geschafft werden soll, um nicht den Thron zu erben, das soll unsre Theilnahme erregen. Euripides muthet den Gefühlen der Andromache eine unglaubliche Elasticität zu; aber er heisst

1) Der Mörder ihres Sohnes ist hier, wie in den Troades, nicht Neoptolemos.

diese gut, er verlangt sie von einem braven Weibe. Wir müssen uns das vergegenwärtigen, um zu verstehen, dass er die Vorwürfe 52 der | Hermione gegen die Barbarin nicht in seinem eigenen Namen erhebt. Diese beanspruchen besonderes Interesse, V. 170:

> *εἰς τοῦτο δ' ἥκεις ἀμαθίας, δύστηνε σύ,*
> *ἣ παιδὶ πατρὸς, ὃς σὸν ὤλεσεν πόσιν,*
> *τολμᾷς ξυνεύδειν καὶ τέκν' αὐθέντου πάρα*
> *τίκτειν. τοιοῦτον πᾶν τὸ βάρβαρον γένος·*
> *πατήρ τε θυγατρὶ παῖς τε μητρὶ μίγνυται*
> *κόρη τ' ἀδελφῷ, διὰ φόνου δ' οἱ φίλτατοι*
> *χωροῦσι, καὶ τῶνδ' οὐδὲν ἐξείργει νόμος.*
> *ἃ μὴ παρ' ἡμᾶς εἴσφερ'·*

Was in aller Welt hat die Ehe unter Blutsverwandten mit dem vorliegenden Falle zu thun? Wie kann Andromache die in Griechenland einführen wollen? Und wenn sie dem Sohne des Achill als Kebsweib dienen muss, so ist das allerdings für unser Gefühl empörend; aber die Schuld trifft nicht sie, noch die *νόμοι βαρβάρων*, sondern das unmenschliche griechische Kriegsrecht. Sind die Verse etwa interpoliert (was merkwürdigerweise noch nicht behauptet zu sein scheint) oder hat Euripides die Hermione unter anderm noch als besonders unklaren Kopf charakterisieren wollen? Keines von beidem ist der Fall. Die Verse verdanken ihre Entstehung dem selbständigen Interesse des Dichters für die *γαμικὰ νόμιμα* der Barbaren, wie auch die bereits angeführte Bemerkung der Andromache über die Harems thrakischer Häuptlinge. Der Vorwurf der Hermione stammt aus einer Beschreibung persischer Sitten; die hier angerührten Probleme werden augenblicklich vom Dichter noch nicht weiter verfolgt, aber jedenfalls spielt die Barbarin die günstigere Rolle.

In andern Stücken hat den Dichter dann das bereits hier aufgeworfene Problem der ehelichen Verbindung unter Blutsverwandten eingehend beschäftigt; aufgeworfen ist es aber zuerst in der Sophistik und bildet nur ein Capitel der Frage über die Abgrenzung des *φύσει δίκαιον* gegen die *νομιζόμενα.* Dass man zum Theil bereits im fünften Jahrhundert das Verbot der Blutschande als eine willkürliche Satzung betrachtete, würde sich schon daraus schliessen lassen, dass unter den Sokratikern und ihren Nach-

folgern über diese Frage Meinungsverschiedenheit bestand. Ob Antisthenes diese Verbindungen ausdrücklich als naturgemässe vertheidigte, wissen wir nicht; immerhin ist es wahrscheinlich, da es von seinem Schüler Diogenes feststeht, der gegen die hellenischen Vorurtheile Buchdramen schrieb. In seinem Thyest vertheidigte er die Anthropophagie, im Oidipus die Mutterehe des Helden[1]). Ihm folgten hierin die älteren Stoiker und sicherlich noch Chrysippos[2]). Dass Platon bei seiner grossen Scheu | vor den *ὅσια* 53 eigentlich alle ehelichen Verbindungen unter Blutsverwandten verabscheuen musste, ist selbstverständlich und wird durch legg. VIII p. 838 b bestätigt. Dennoch bringt der Communismus seines Staates es mit sich, dass die eheliche Verbindung von Bruder und Schwester nicht absolut ausgeschlossen ist (V p. 461 c). Xenophon gibt sich in den Memorabilien IV 4 grosse Mühe, Sokrates dem gefährlichen Hippias gegenüber, der über die *νόμοι* etwas ganz neues zu sagen weiss, als absolut loyal hinzustellen, wobei freilich ganz unsicher bleibt, wie viel Hippias von dem, was er hier scheinbar zugeben muss, selbst gelehrt hat. Von der Stupidität, dass er *νόμιμον* und *δίκαιον* für schlechtweg identisch erklärte, wird man den Sophisten gern befreien, aber ebensowenig glauben, dass ihn Sokrates von dieser Identität überzeugt hat, wie dass er Anarchist war, wenn er sie leugnete. Uns interessiert hier die Unterredung über die *θεῖοι νόμοι*, das heisst die *φύσει δίκαια*, § 20—25. Für zwei von diesen, *θεοὺς σέβειν* und *γονέας τιμᾶν,* gibt Hippias den göttlichen Ursprung ohne weiteres zu, was bei Xenophons Tendenz gerade ins Gewicht fällt. Ob die eheliche Vereinigung zwischen Eltern und Kindern durch göttliches Gesetz verboten sei, bezweifelt er, da das Gesetz von einigen übertreten werde, wobei an die *νόμιμα* der Barbaren, vornehmlich der Perser, gedacht ist, die ja Euripides in der Andromache vor Augen hat. Sokrates stellt nun als Kriterium für den göttlichen Ursprung an Stelle der allgemeinen Geltung auf, dass die Übertretung sich von selbst strafe[3]), und führt als Strafe für die Ehe zwischen Eltern

1) Vgl. meine Antisthenica S. 5 u. S. 67 [oben 13 u. 70] und E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore (Leipz. Stud. X) S. 143 ff.

2) Vgl. Sextus Empiricus hypotyp. III 205. 246, adv. math. XI 192. Laert. Diog. VII 34. 131. 188 u. vorige Anm.

3) Vgl. die kynischen Ausführungen bei Dion Chrysostomos *περὶ δουλείας καὶ ἐλευθερίας* XIV (64) § 14 f. A.

und Kindern an, dass die Nachkommenschaft wegen des zu grossen Altersunterschiedes schlecht ausfallen müsse, da die Eltern, wenn die Kinder mannbar seien, bereits die ἀκμή überschritten hätten. Demnach würde sich eigentlich das göttliche Gebot gegen jeden erheblichen Altersunterschied zwischen Ehegatten und jede späte Eheschliessung überhaupt wenden, während andrerseits gegen die Geschwisterehe nichts einzuwenden wäre. Der historische Sokrates begnügte sich hoffentlich mit dem Grunde, dass alle Verbindungen unter nächsten Blutsverwandten θεομισῆ seien; aber dass der conservative und abergläubisch-fromme Xenophon wagen kann, ihm diese dürftige utilitaristische Motivieruug unterzuschieben, noch dazu, nachdem er eben mit vieler Mühe seine grosse Frömmigkeit dargethan hat, beweist doch, in welch freier Weise das Problem bereits behandelt war.

Ob gerade Hippias die Blutschande für nur νόμῳ ἄδικον erklärt hatte, und Xenophon ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen sucht, indem er ihre natürlichen Nachtheile hervorhebt, das lässt sich aus Xenophon nicht ausmachen; es ist ebenso möglich, dass Hippias selbst die Ansicht immer vertreten hat, zu welcher er sich hier in maiorem Socratis gloriam bekehren lassen muss.

54 | Euripides hatte die Geschwisterliebe im Aiolos behandelt; auf die Ehe mit der eigenen Mutter muss er im Oidipus zu sprechen gekommen sein, vielleicht auch in der Antigone, obwohl dort dies Motiv ebenso wie in den Phoinissen ziemlich im Hintergrunde geblieben sein kann. Dass im Aiolos für die Geschwisterliebe sophistische Gründe vorgebracht wurden, geht aus der Nachricht des Dionys von Halikarnass Rhet. 9, 11 (vol. V p. 354) hervor: Makareus habe in dem Stücke versucht, den Aiolos zu bewegen, seine sämmtlichen Söhne und Töchter mit einander zu verheirathen, um sein strafbares Verhältniss zu Kanake öffentlich und durch väterliches Gesetz sanctioniert fortsetzen zu können. Der tragische Tod der beiden Liebenden vermag das Gewicht der ernstlichen Erörterung des Problems nicht abzuschwächen.

Dass Euripides auch die Oidipussage in ähnlichem Sinne, sehr abweichend von Sophokles, behandelt habe, wird man von vornherein annehmen müssen. Vielleicht lässt sich aus Aristophanes' Fröschen 1182 ff. schliessen, dass er die Mutterehe ähnlich behandelte wie der Xenophontische Sokrates. Euripides muss hier

über die ersten Verse des Prologs seiner Antigone die Kritik des Aischylos ergehen lassen:

Ἦν Οἰδίπους τὸ πρῶτον εὐδαίμων ἀνήρ, —
εἶτ' ἐγένετ' αὖθις ἀθλιώτατος βροτῶν.

Unter den Gründen dafür, dass Oidipus zeitlebens unglücklich gewesen sei, führt nun Aischylos V. 1193 an:

ἔπειτα γραῦν ἔγημεν αὐτὸς ὢν νέος
καὶ πρός γε τούτοις τὴν ἑαυτοῦ μητέρα.

Diese Auffassung des Verhältnisses wäre als Improvisation des Aischylos ein frostiger Scherz, eine Frivolität, welche seiner sonstigen Charakterzeichnung bei Aristophanes strict widersprechen würde; vortrefflich aber würden die Verse sein, wenn sie in einem Drama des Euripides positiven Anhalt gehabt hätten, wie ja überhaupt die Widerlegung des Euripides aus Euripideischen Stücken am wirksamsten bestritten werden kann. So ist denn auch die Kritik der Antigone in der Hauptsache aus den Phoinissen selbst entnommen, wo Oidipus 1595 ausführt: *ὦ μοῖρ' ἀπ' ἀρχῆς ὥς μ' ἔφυσας ἄθλιον.* Selbstverständlich beweist es in keiner Richtung etwas, wenn der Chor der Phoinissen V. 814 ff. und 1047 ff. die gewöhnliche Ansicht von der Ehe des Oidipus vertritt:

οὐ γὰρ ὃ μὴ καλὸν οὔ ποτ' ἔφυ καλόν,
οὐδ' οἱ μὴ νόμιμοι
παῖδες ματρὶ λόχευμα, μίασμα πατρός.

Das ist der *ἀντίος λόγος* zu dem Verse des Aiolos, Fg. 19:

τί δ' αἰσχρόν, ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ;

welcher wohl auch dort in Beziehung auf die Geschwisterehe gesagt war. Nicht dass der *ἄδικος λόγος* allein vertreten wurde, oder äusserlich im Rechte blieb, machte Euripides den Conservativen verdächtig, sondern dass er ausführlich zu Worte kam und dass auch der deus ex machina nicht immer ausreichte, die Geister, die der Dichter gerufen hatte, wieder los zu werden. 55

Wenn wir uns nun auch leider über die nähere Ausführung der Fabel des Aiolos und des Oidipus mit Vermuthungen begnügen müssen, so steht doch soviel ganz fest, dass Euripides

das Problem der Ehe mit der grössten Freiheit erörtert hatte, und dass er hierin durch die sophistische Beobachtung der *νόμιμα* wesentlich angeregt war. Wir können uns daher auch nicht wundern, wenn wir ein Dogma, dessen erste Einführung Aristoteles ausdrücklich dem Platonischen Staate zuschreibt[1]), bereits bei Euripides antreffen, nämlich den Vorschlag der Weibergemeinschaft. Nauck stellt Fg. 653 des Protesilaos dem Sinne nach jedenfalls richtig her:

κοινὸν γὰρ εἶναι χρῆν[2]) *γυναικεῖον λέχος.*

Die Bemerkung wird in jenem Stücke nebensächlich gewesen sein; sie richtete sich vermuthlich gegen die *ἀπληστία λέχους*, gegen den krankhaften Cultus, welchen Laodameia mit dem Andenken und dem Standbild des verstorbenen Gatten trieb[3]); aber der Gedanke würde von Euripides schwerlich in einer Tragödie haben vorgebracht werden können, wenn er zu jener Zeit unerhört gewesen wäre[4]). Da die jugendliche sociologische Spekulation des V. Jahrhunderts vor den äussersten Consequenzen viel weniger als die Folgezeit zurückscheut, so wäre es auch wunderbar, wenn diese Consequenz der *ὁμόνοια* von Platon zuerst wäre gezogen worden. In der den Hiketiden stimmungsverwandten Litteratur wurde das gepredigt, wesshalb Heraklit den Homer getadelt hatte: der Krieg sollte aus der Welt geschafft werden, dann würde, meinte man, von selbst alles gut werden. Da galt es denn nun, die Ursache des Krieges zu beseitigen, die *πλεονεξία* in allen Formen; und ihre Hauptformen sind *περὶ τὰς τιμάς, περὶ τὰ χρήματα* und *περὶ τὰς γυναῖκας*[5]). Es ist kein Zweifel, Weiber- und Gütergemeinschaft liegen auf dem Wege der Weltbeglückungspläne des fünften Jahrhunderts.

Auch die *νόμιμα*-Litteratur in Verbindung mit der Tendenz, die Barbaren zu idealisieren, legt diesen Schluss nahe. Es ist 56 bereits von Riese[6]) treffend bemerkt worden, dass schon | Hero-

1) Pol. II 7 p. 1266a 34.

2) *εἶναι ἄρα καὶ* L. *εἶν᾽ ἀρκεῖ?*

3) Über den pathologischen Charakter des Stückes vgl. M. Mayer Hermes 20 S. 201 ff.

4) Vgl. Diels im Archiv f. Gesch. d. Philos. III S. 458.

5) Vgl. Horaz sat. I 3, 105 ff.

6) Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens, S. 15; vergleiche E. Weber, De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore, S. 127 ff.

dot IV 46 sich gegen eine übertriebene Verherrlichung skythischer Zustände wende. Nun schreibt Ephoros bei Skymnos 118 ff. (Fg. 78) den nomadischen Skythen, von denen auch der weise Anacharsis stammte, die grösste Frömmigkeit und Gerechtigkeit und speciell auch Gütergemeinschaft zu. Der hier wohl von ihm abhängige Nikolaos von Damaskos lässt sie bei Stob. I 200 Hs. (Fg. 123) ausser den anderen Gütern auch die Weiber gemeinsam besitzen[1]. Mag nun auch Ephoros wie in ähnlicher Weise Theopomp mit von der Tendenz geleitet sein, die Originalität Platons herabzusetzen[2], so hat er doch die skythischen *νόμιμα* nicht erfunden, sondern nur aus jenen Quellen aufgenommen, von welchen Herodot absichtlich abweicht. Platon hat seine Ideen natürlich so wenig von den Skythen wie von den Ägyptern entlehnt, aber er wird im fünften Jahrhundert sophistische Vorgänger gehabt haben, welche ihren Idealstaat mit Zügen von interessanten „Naturvölkern" verbrämten[3]. Ephoros wird diese theoretisch-politische Litteratur kaum mehr kennen oder nicht beachten, seine Kenntnisse stammen aus den Logographen oder aus einer Prosadichtung von den sieben Weisen. Wie weit Euripides das Reich der *νομιζόμενα* unter Umständen ausdehnte, ist an seiner Behandlung der ehelichen Verhältnisse recht deutlich. Im Grunde blieb ihm nur ein unantastbares Heiligthum der *φύσις*, bei dem er gern ver-

---

1) Herodot IV 46 lässt als „weise Erfindung" der Skythen nur die Unangreifbarkeit gelten, fand also bei andern noch andre Erfindungen gepriesen. Die Weibergemeinschaft spricht er ihnen im Gegensatz zu dem *λόγος Ἑλλήνων* I 216 ab, und schreibt sie vielmehr den Massageten zu; von den Agathyrsen erzählt er sie IV 104 im Sinne der Brüderlichkeit, ähnlich wie Nikolaos a. a. O. an die Motivierung im Platonischen Staate anklingend. Über Weibergemeinschaft bei afrikanischen Stämmen vergleiche man Rhein. Mus. N. F. 42, S. 193; Susemihl Aristot. Pol. Anm. 142. Aristoteles scheint die Skythenromantik nicht mitgemacht zu haben. Pol. VII p. 1324b 12. 18 nennt er sie als besonders kriegerisch, nicht als *δικαιοτάτους*. Die Skythenverherrlichung hängt offenbar mit dem Anacharsisroman zusammen, von dem bereits Herodot IV 76. 77 verschiedene Versionen kennt. Er, wie Aristoteles, folgt wohl dem nüchternen Hekataios. Für die afrikanischen Verhältnisse wird dieser von Aristoteles II 3 p. 1262a 27 gewissermaassen citiert: *τινὲς τῶν τὰς τῆς γῆς περιόδους πραγματευομένων*.

2) Theopomp über Weibergemeinschaft bei den Etruskern bei Athenaeus XII p. 517 (Fg. 222). Vgl. das vorjährige Rectoratsprogramm S. 21 [oben S. 103], Anm. 1.

3) Vgl. was oben S. 45 f. [205 f.] über die Fabelvölker in Antiphons *Ὁμόνοια* bemerkt wurde.

weilt und das er auch Fg. 346 des Diktys ausdrücklich hervorhebt, die Liebe der Eltern zu den Kindern und die Dankbarkeit und Pietät der Kinder:

εἷς γάρ τις ἐστι κοινὸς ἀνθρώποις νόμος
καὶ θεοῖσι τοῦτο δόξαν, ὡς σαφῶς λέγω,
θηρσίν τε πᾶσι, τέκνα τίκτουσιν φιλεῖν
τὰ δ' ἄλλα χωρὶς χρώμεθ' ἀλλήλων νόμοις.

Dass Euripides in der mannigfachsten Behandlung dieses Themas sich menschlich und dichterisch von einer seiner besten Seiten zeigt, ist hinreichend anerkannt und braucht hier nicht ausgeführt zu werden, da es sich weder um eine Anklage, noch 57 um eine Ehrenrettung | des grossen Dichters handelt. Auch die Stellen, an welchen er sich nachdrücklich für die Naturbegründung dieses Verhältnisses ausspricht, hier sämmtlich anzuführen, ist unnöthig; man sollte ja doch meinen, diese Auffassung sei selbstverständlich und so allgemein menschlich, dass sie zu den in dieser Abhandlung besprochenen Problemen nicht gehöre, da sie von den Philosophen aller Zeiten nur hätte berührt werden können, um als selbstverständlich anerkannt zu werden. Dem ist aber doch nicht so. Euripides vermeidet in diesem Falle nur die Erörterung der radikalsten Auffassung. Allgemein anerkannt war die seinige nicht, und schon die Fassung der oben citierten Stelle zeigt, dass auch ihm Erörterungen dieser Frage wohl vertraut sind. Zunächst ist schon im Vergleich zu der verwandten, weit conservativer gehaltenen Sentenz Fg. 853 der Herakliden das Zugeständniss interessant, dass dies Gesetz das einzige sei, das den Göttern und allen Menschen gemeinsam sei. Das, wodurch die Macht dieses Gesetzes noch verstärkt zu werden scheint, dass es auch unter allen Thieren gelte, ist in Wahrheit bereits ein sehr zweischneidiges Argument, an welchem man auch dies Gesetz in die Sphäre der *νομιζόμενα* herabziehen konnte. Man brauchte ja nur darauf hinzuweisen, dass es Thiere gibt, welche ihre eigenen Jungen fressen. Wir treffen hier bereits bei Euripides zuerst jene bedenkliche Gleichsetzung von thierisch und natürlich in Anwendung auf die menschlichen Verhältnisse, die später hauptsächlich bei den Kynikern Absurditäten gezeitigt hat. Dass in der That bereits zu Euripides' Zeit die Analogie des Thierreichs zu

den entgegengesetzten Folgerungen geführt hat, dafür gibt es einen interessanten Beleg in Aristophanes' Wolken (V. 1379 ff.), und zwar wird die Auseinandersetzung, für welche den Unterricht des Sokrates die Verantwortung trifft, unmittelbar an eine Meinungsverschiedenheit über den Aiolos des Euripides angeknüpft. Strepsiades hat, da er ein Lied aus diesem Drama nicht loben konnte, von seinem Sohne zuerst Schelte, dann Schläge erhalten und muss nun V. 1420 ff. auch noch den Nachweis über sich ergehen lassen, dass ihm recht geschehen sei:

> *ΣΤΡ. ἀλλ' οὐδαμοῦ νομίζεται τὸν πατέρα τοῦτο πάσχειν.*
> *ΦΕΙ. οὔκουν ἀνὴρ ὁ τὸν νόμον θεὶς τοῦτον ἦν τὸ πρῶτον,*
> *ὥσπερ σὺ κἀγώ, καὶ λέγων ἔπειθε τοὺς παλαιούς;*
> *ἧττον τί δῆτ' ἔξεστι κἀμοὶ καινὸν αὖ τὸ λοιπὸν*
> *θεῖναι νόμον τοῖς υἱέσιν, τοὺς πατέρας ἀντιτύπτειν;*
> (1427) *σκέψαι δὲ τοὺς ἀλεκτρυόνας καὶ τἄλλα τὰ βοτὰ ταυτί,*
> *ὡς τοὺς πατέρας ἀμύνεται· καίτοι τί διαφέρουσιν*
> *ἡμῶν ἐκεῖνοι, πλὴν ὅτι ψηφίσματ' οὐ γράφουσι;*

Die berechtigte Gegenfrage, wesshalb er dann nicht Mist fresse und auf einer Stange schlafe, schneidet der Bewundrer der jungen Hähne mit der Bemerkung ab, dass das etwas | ganz 58 anderes sei und auch dem Sokrates nicht einleuchten würde[1]). Die Berufung auf die Auctorität statt der Gründe wirkt bei diesem extremsten Auswuchs der *φύσις*-Theorie doppelt komisch, aber erdacht hat sich Aristophanes diese Paradoxie nicht, so ungerecht er sie auch dem Sokrates in die Schuhe schiebt. Mit dürren Worten ausgesprochen habe ich die Behauptung, dass das natürliche Band zwischen Vater und Kind keine Verpflichtung begründe, in der späteren Litteratur nur einmal gefunden, im 21. Briefe des Kynikers Diogenes, der sicher auf alte kynische Quellen zurückgeht[2]). Vor Augen aber hatte diese Theorie auch Xeno-

---

1) Vgl. Vögel 1336 ff.

2) *γονεῦσι χάριτας οὐχ ἑκτέον, οὔτε τοῦ γενέσθαι, ἐπεὶ φύσει γέγονε τὰ ὄντα, οὔτε τῆς ποιότητος,* womit natürlich nicht gesagt ist, dass die Kinder für die *παιδεία* den Eltern keinen Dank schuldig seien. Immerhin wird hier das durch die Natur geheiligte Verhältniss in das rein moralische des Erziehers verwandelt, und dieselbe Auffassung liegt den gegen Sokrates erhobenen Vorwürfen zu Grunde, welche Xenophon mem. I 2 § 49 ff. zurückzuweisen sucht. Über die kynische Berufung auf

phon, wenn er mem. II 2 seinen Sokrates die Pflicht der Dankbarkeit oder wenigstens Nachsicht gegen Xanthippe dem unartigen Lamprokles gegenüber mit merkwürdiger Umständlichkeit nachweisen lässt. Zu beweisen, dass die Kinder den Eltern schon dafür Dank schulden, dass sie sie *ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι,* wäre Xenophon nicht beigekommen, wenn es nicht geleugnet worden wäre. Die nähere Begründung, die man § 4 nachlese, passt auch für den vorliegenden Fall wenig, sondern ist ursprünglich nur auf das Verhältniss zum Vater berechnet. Der Xenophontische Sokrates ist auch hier, wie in dem vorhin behandelten Falle, wieder ein echter Sohn der Aufklärungsepoche, nicht in seinen Ansichten, sondern darin, dass und wie er sie beweisen zu müssen glaubt. Die skeptische Betrachtung des Verhältnisses der Kinder zu den Eltern ist wohl die wildeste Ranke, welche das jugendliche Naturrecht getrieben hat; sie geht über die Annahme, dass die Götter von einem klugen Gesetzgeber erfunden seien, noch ein gutes Stück hinaus und zeigt, dass Mangel an Consequenz nicht der Fehler war, der jene Spekulation so schnell veralten liess. Von praktischer Bedeutung sind solche Auswüchse der *φύσις*-Theorie natürlich nie gewesen; einflussreich war die
59 vernünftigere Auffassung, welche | Euripides in diesem Falle vertritt; aber man sieht, auf wie abschlüssiger Bahn sich auch diese bewegte.

Von weit grösserer praktischer Bedeutung als solche sophistischen Paradoxa ist das Problem, das in der ethnologischen

---

das Vorbild der Thiere vgl. E. Weber, de Dione Chrysostomo p. 106—112; über den epikureisch beeinflussten, aber im Grunde kynischen Gryllos Plutarchs, wo dies Thema am ergötzlichsten erörtert ist, siehe Usener Epicurea p. LXX (und meine Anzeige im Archiv für Gesch. d. Phil. IV S. 664). Wichtig konnte diese Betrachtungsweise erst werden, nachdem die Götter und die Gottähnlichkeit des Menschen in Misskredit gekommen und damit die Rangunterschiede des *λόγος* bedeutungslos geworden waren, ursprünglich wahrscheinlich in einem System der allgemeinen Brüderlichkeit; doch konnte auch diese Naturlehre, wie die meisten, ebensogut tyrannisch wie ochlokratisch gewendet werden. Später, z. B. bei Musonius, gehen die Thiere als abschreckendes und als nachahmenswerthes Beispiel bunt durcheinander. — Interessante Parallelen zum extremsten sophistischen Naturrecht, die nur in der Natur der Sache begründet sind, bietet der Bastard Edmund im König Lear, der Bekenner der goddess nature, und dann namentlich zu der oben behandelten Frage Franz Moor in Schillers Räubern. Beide sind vom *νόμος* benachtheiligte „enterbte", wie es die meisten Kyniker auch waren.

Litteratur meist mit der Weibergemeinschaft zusammen genannt wird, für griechische Verhältnisse aber weit früher und weit ernstlicher als diese in Betracht kam, das Problem der Vertheilung des Besitzes, das in communistischen Systemen zur Forderung der Gütergemeinschaft führt. Wenn man im fünften Jahrhundert vor der Erörterung der Weibergemeinschaft nicht zurückscheute, so ist von vornherein wahrscheinlich, dass es auch über das Eigenthum an radikalen Theorien nicht gefehlt habe. Hier war ja seit dem Aufkommen der Geldwirthschaft die sociale Frage in den meisten griechischen Staaten bereits gegen Beginn des sechsten Jahrhunderts brennend geworden. Durch die Kleinheit der Verhältnisse, in welchen die Conflicte spielten, waren einerseits die Gegensätze weit schroffer ausgeprägt, andrerseits weit radikalere Lösungsversuche möglich, als wir uns heute leicht vorstellen können. Dass zum Beispiel Solons Seisachthie eine wirklich nothwendige Maassregel war, kann man sich vortrefflich veranschaulichen, wenn man die Excesse nachliest, die etwa zu gleicher Zeit in Megara der siegreiche Demos gegen die Besitzenden verübte, die Plutarch quaest. graec. 18 nach Aristoteles oder einer ihm nahestehenden gleichwerthigen Quelle erzählt. Die gesetzgeberischen Versuche, einer zu grossen Ungleichheit des Besitzes vorzubeugen, sind daher sehr alt; im fünften Jahrhundert kommen zu diesen die Vorschläge der Theoretiker. Was Aristoteles in der Politik von diesen berichtet, setze ich als bekannt voraus; nur einige zerstreute Spuren der Erörterung der Eigenthumsfrage möchte ich hier als Material nationalökonomischer Behandlung zusammenstellen, die mir fern liegt.

Gütergemeinschaft liegt eigentlich in der Consequenz der von Iokaste in den Euripideischen Phoinissen vertretenen Gleichheitslehre, die denn V. 555 auch ausspricht: *οὔτοι τὰ χρήματ᾽ ἴδια κέκτηνται βροτοί,* womit allerdings erst eine ideale Aufhebung des Eigenthums gegeben ist. Verwandt ist Fg. 22 des Aiolos, wo Makareus auch in diesem Punkte recht radikale Ansichten vertreten zu haben scheint; Fg. 21 scheint aus einer Entgegnung des Vaters zu stammen[1]). Sehr nahe kommt hier den Ausführungen des Euripides der von Iamblichos benutzte Sophist.

1) Dass Euripides sich hier mit Aristoteles in der Auffassung der *εὐγένεια* berührt, würde schon hervorgehoben.

Er erblickt Fg. E (Blass S. 116), in dem Circulieren des Geldes, *κυκλεῖσθαι*, einen Vortheil des durch die *εὐνομία* geschaffenen Vertrauens (Eurip. Fg. 22 *κύκλῳ γὰρ ἕρπει*), *κοινὰ γὰρ γίγνεται τὰ χρήματα ἐξ αὐτῆς* (Eurip. l. l. *κοινοῖσι δ' αὐτοῖς χρώμεθ(α)*). Fg. D (Bl. S. 15) erblickt er im *φιλοψυχεῖν* und *φιλοχρηματεῖν* die Haupthindernisse der *ἐγκράτεια*, ähnlich Euripides Phoin. 597: *δειλὸν δ' ὁ πλοῦτος καὶ φιλόψυχον κακόν*. Wenn jener Sophist in dem *ἀποθησαυρίζειν* | der *χρήματα* einen Missstand sieht, so stimmt hiermit vollkommen die Tendenz von Antiphons Fg. 128 Bl. überein. Nicht absolute Aufhebung des Eigenthums, aber *ὀλίγον νόμισμα ἀλλαγῆς ἕνεκα*[1]) ist das Ziel jener Politiker.

60

Aus dem lebhaften Interesse, das Euripides dieser ganzen Litteratur zuwendet, geht hervor, dass sie ihrerzeit ebenso lebhaft gewesen sein muss, als sie kurzlebig war. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn Aristoteles sie so wenig, sei es kannte, sei es beachtete, dass seine Angabe über die erste Einführung der Weibergemeinschaft bei Platon nachweisbar falsch ist. Es braucht also wohl kaum gesagt zu werden, dass diese Angabe uns nicht nöthigt, in den Ekklesiazusen des Aristophanes einen terminus ante quem für die Herausgabe eines Theiles des Platonischen Staates zu erblicken. Das ausreichende Motiv für das Stück gibt der Dichter V. 456 an: *ἐδόκει γὰρ τοῦτο μόνον ἐν τῇ πόλει οὔπω γεγενῆσθαι*, womit aber nicht gesagt ist, dass die Zustände, deren Einführung Aristophanes darstellt, noch nirgends als die idealen gepriesen worden waren. Ob irgend ein Sophist so weit gegangen ist, Vorschläge für die praktische Einführung der Güter- und Weibergemeinschaft zu machen, ist unsicher und verhältnissmässig gleichgültig; denn auch die Ausmalung idealer Urzustände hatte in jener ehrgeizigen und allzu sanguinischen Zeit stets eine reformatorische Tendenz. Die Komödie verfolgte diese Weltverbesserungspläne natürlich von Anfang an mit begreiflichem Interesse, und die Ekklesiazusen sind nur der letzte, bereits degenerierende Ausläufer einer langen Reihe von komischen Idealstaaten[2]).

---

1) Plato de rep. II p. 371b, vgl. Diogenes bei Athenaeus IV 159c.

2) Die Komödien, in denen das goldene Zeitalter eine Rolle spielte, behandelt Graf, Ad aureae aetatis fabulam symbolae (Leipz. Stud. VIII) S. 59—80, aber in zu eng gestecktem Rahmen. Über Gütergemeinschaft in der Litteratur ebenda S. 56 recht ungenügend.

Der Dichter sucht sich unter den Weltverbesserern kein bestimmtes Schlachtopfer[1]: er ist zufrieden, wenn er mit der praktischen Ausmalung einiger communistischer Ideen ein genügsames Publikum zum Lachen bringt; aber die Unpersönlichkeit und Zeitlosigkeit schwächt den Eindruck des Stückes. Gegen Platon ist das nicht geschrieben: die Gegner sind überlebt, wie die alte Komödie selbst.

IV.

In dem Bisherigen sind aus der reichen politischen Litteratur des fünften Jahrhunderts nur einige Hauptprobleme herausgegriffen, welche uns die dürftige directe Überlieferung in | Verbindung mit der Empfänglichkeit des Euripides für die belletristischen Strömungen der Tageslitteratur einigermaassen im Zusammenhang zu verfolgen gestattete. Wäre uns von jener Litteratur mehr erhalten, so würde für uns der Platonische Staat wohl scheinbar an Originalität, nicht aber an Bedeutung einbüssen. Das Eigenthümliche und Neue in jenem Werke sind nicht die uns heute paradox scheinenden radikalen Forderungen; diese waren alle schon dagewesen; es ist vielmehr die Verbindung der einschneidendsten Kritik des Bestehenden mit der weitgehendsten aristokratischen positiven Forderung, die je gestellt worden ist, der Tyrannis des Philosophen oder der Philosophie, von deren absoluter Wahrheit Platon fest durchdrungen war; und das grösste, was die Theilnahme des unbefangenen Lesers nicht erschlaffen lässt und stellenweise zu dramatischer Gespanntheit steigert, ist der feste Glaube an die Durchführbarkeit dieses Ideals, welcher fast das ganze, unter vieljährigen Arbeiten, Sorgen und Hoffnungen, Erfolgen und Enttäuschungen ausgereifte Werk beherrscht.

61

Platon hat also ein gewisses Recht, seine Vorgänger nicht zu ernst zu nehmen; denn die wenigen, welche auf praktische Wirksamkeit überhaupt gerechnet hatten, wie etwa Protagoras,

---

1) Wer hier eine bestimmte Persönlichkeit verspottet glaubt, nehme sich ein warnendes Beispiel an der Litteratur über Goethes Schwank „Satyros oder der vergötterte Waldteufel", der ähnliche Theorien wie die Ekklesiazusen verspottet. Auch der letzten mir bekannten Arbeit von F. Spengler, in der Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien XL (1889) S. 393—408 ist es nicht gelungen, eine bestimmte Zielscheibe der Goetheschen Polemik einigermaassen wahrscheinlich zu machen.

hatten sich doch im Ganzen weit mehr auf den Boden der bestehenden Zustände gestellt, während die Propheten der *φύσις* um jeden Preis bei den entgegengesetzten Polen angelangt waren, ohne angeben zu können, wie sich im modernen Staatsleben ihr Ideal verwirklichen lasse. Die Verkündiger der friedseligen Herdenthiermoral, der goldenen *ὁμόνοια,* machen jede Cultur unmöglich; die Raubthiermoral des Kallikles führte zum schrankenlosen Individualismus, im günstigsten Falle zur Laufbahn eines Kritias. Platon hat gegen beide Richtungen seine Stellung gekennzeichnet, wobei man historische Gerechtigkeit freilich nicht erwarten darf. Er hat seinen Bau äusserlich im Gegensatz zu den immoralistischen Vertretern der *πλεονεξία* aufgerichtet, obwohl er eigentlich der absoluten *ἰσότης* noch viel ferner steht. Dass er für diese extremste und unpopulärste Richtung im Gorgias und im Staate die Rhetorik verantwortlich macht, ist historisch ganz unberechtigt und hat lediglich den Grund, dass diese zu seiner Zeit der Anerkennung seiner *παιδεία* am meisten im Wege stand. Wenn für die Lehre des Kallikles einer von den ältern Sophisten verantwortlich gemacht werden konnte, so war es Hippias, obwohl auch er weit davon entfernt gewesen sein wird, diese Consequenzen zu ziehen. Der alte Gorgias ist in Wahrheit der harmloseste Ausläufer jener friedseligen Sophistik, die für uns durch Euripides' Hiketiden vertreten wird. Diese Richtung wird von Platon scheinbar mit wohlwollender Ironie behandelt, indem Sokrates im Staate zuerst in ihren Bahnen zu wandeln scheint (II p. 369b—372b), und sich erst von Glaukon belehren lassen muss, dass er im Begriff stehe, eine Gesellschaftsordnung für Schweine einzurichten. Wenn Sokrates zunächst aufrecht erhält, dass dies der eigentlich gesunde Staat sei, und sich nur auf Wunsch des Glaukon herbeilässt, nun auch die *φλεγμαίνουσα πόλις* zu construieren, so ist das | nicht ernst gemeint und wird III p. 399e ausdrücklich widerrufen. Die Bezeichnung, welche Platon seinen Bruder gebrauchen lässt, drückt seine eigene Meinung aus. Von *δίκη* und *ἀδικία* kann bei solchen thierischen Zuständen noch garnicht die Rede sein; die *φύσις* des Menschen ist von der des Thieres noch beträchtlich verschieden; er ist eben ein Culturthier. Um so mehr Beachtung verdient es, dass es noch garnicht die äusserste Utopie ist, von welcher Platon seinen Naturstaat sich abheben lässt. Die Angehörigen jenes Schweinestaates haben Geld

(p. 371 b), sogar etwas Handel mit dem Ausland, sie haben Scheidung der nöthigsten Gewerbe bis zum Packträger herab. Sie leben allerdings vegetarisch (p. 372 b c, 373 c), aber sie haben Feuer und trinken etwas Wein. Sie wohnen auch nicht in Höhlen, sondern in Häusern und sind bekleidet. Leider erfahren wir nicht, ob sie in getrennten Familien leben oder ob freie Liebe herrscht[1]). Schon Zeller hat mit Recht vermuthet, dass Platon hier das Staatsideal des Antisthenes vor Augen habe[2]). Aber der kynische Staat ist nur der Ausläufer einer ganzen Reihe sophistischer Utopien, die sich zum Theil noch viel weiter von der Durchführbarkeit entfernten, als das von Platon entworfene Bild. Platon fertigt hier also eine ganze Richtung mit überlegenem Humor in einem ihrer letzten und gemässigteren Vertreter ab[3]). Ganz frei ist aber auch er wenigstens im Staate noch nicht von den Schwächen und Irrthümern dieser Richtung, deren üppigste Blüthe in seine Jugendjahre fällt. Die naive Analogie zwischen Individuum, Staat und Kosmos, der echt socialistische Optimismus, der sich in der Überschätzung der Belehrung und Erziehung kundgibt, sind Atavismen aus der Aufklärungsepoche, der „Sophistenzeit“, so häufig man auch letzteren Zug als specifisch Sokratischen zu betrachten pflegt. In den Gesetzen, die zu der ruhigeren und allseitigeren Aristotelischen Art, diese Probleme anzugreifen, überleiten, ist Platon thatsächlich von diesen Irrthümern erheblich zurückgekommen, wenn er sie auch principiell aufrecht erhält.

So lange, oder vielleicht richtiger, so oft Platon an die mögliche oder nahe Verwirklichung seines Staatsideals glaubt, ist er in sophistischen Voraussetzungen befangen, unterliegt er dem berauschenden Zauber jener jugendlichen Weltverbesserungsepoche, die das Problem des Idealstaates hervorgebracht hatte.

1) Man könnte ersteres aus p. 372 b schliessen wollen: *οὐχ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ποιούμενοι τοὺς παῖδας,* aber das lässt sich bei der Beschränktheit des Gemeinwesens auch von der Gesammtheit verstehen. Für letzteres spricht, dass auf das Hausgewerbe gar keine Rücksicht genommen wird. Der *ὑφάντης* erscheint p. 369 d neben den andern Gewerbetreibenden.

2) Phil. d. Gr. IIa[4] S. 325, Anm. 5, S. 893.

3) Ganz ähnlich erkennt er im Kritias und schon im Timaeus den Vorgang der ethnologischen Romantik in überlegen scherzender Weise an. Vgl. E. Rohde, Der griechische Roman, S. 172 ff., 194 ff., der aber wohl der nicht erhaltenen Litteratur nicht genügend Rechnung trägt.

Er theilt dann die sophistische Überschätzung der Pädagogik, und desshalb ist die Auseinandersetzung mit der sophistischen Päda-
63 gogik im | Dialoge Protagoras so schwierig, welcher als ein rechthaberisches Wortgefecht erscheinen muss, wenn man zu seiner Erklärung nicht das Platonische Staatsideal zu Hülfe nimmt. Erst durch Aristoteles finden diese Probleme, die in der heissen Arena des Perikleischen Athen erwachsen waren, ein Asyl in den stillen Hallen der Schule, während noch die Akademie, dank ihrem heissblütigen Leiter, der schwer lernte alt zu werden, immer von Zeit zu Zeit den Charakter eines Feldlagers annimmt, das bereit ist, auf das Allarmsignal zum Kampfe auszurücken. Der Übergang, der das Geistesleben des vierten Jahrhunderts ausfüllt und der sich in einigen leicht beweglichen Geistern bereits im fünften Jahrhundert anmeldet, der Übergang von altgriechischem Staatsbürgerthum zu hellenistischem Kosmopolitismus und Indifferentismus, die Trennung des τέλος im Leben des einzelnen von seiner bürgerlichen Thätigkeit, vollzieht sich bei Platon vermöge seiner tiefangelegten und durch und durch attischen Natur langsam, spät und mit schmerzhaften Krisen. Von diesem Prozess sind auch in seinen Schriften und namentlich im Staate deutliche Spuren erhalten. Ihnen nachzugehen ist eine ebenso anziehende, wie schwierige Aufgabe, zu deren erfolgreicher Inangriffnahme wir uns diesmal begnügen müssen, eine von vielen nöthigen Vorarbeiten mehr gezeigt als geleistet zu haben.

ZUR COMPOSITION DES PLATONISCHEN STAATES

MIT EINEM EXCURS

ÜBER DIE ENTWICKLUNG DER PLATONISCHEN PSYCHOLOGIE.

Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel 1895.

Die Geschichte weniger Probleme der Alterthumswissenschaft ist so instructiv als der Gang, welchen seit Schleiermachers bahnbrechender Leistung die Platonforschung genommen hat. Schleiermachers grossartiger Versuch, die gesammte, mehr als fünfzig Jahre umfassende Schriftstellerei Platons als pädagogisch überlegte allmähliche Mittheilung eines von vornherein feststehenden philosophischen Systems zu fassen, musste sich alsbald als unhaltbare psychologische Paradoxie herausstellen. Gleichwohl hörten schon im Interesse der Handbücher die Versuche nicht auf, das Platonische „System" aus der Gesammtheit der Dialoge zusammenzustellen. Wie sehr man dabei von vorgefassten Meinungen ausgieng und wie wenig man dem Reichthum und der Elasticität des Platonischen Geistes gerecht wurde, beweisen die ganz subjectiven Athetesen einer Anzahl der wichtigsten Dialoge, welche sich selbst richten und das ganze Verfahren ad absurdum führen. Seit K. Fr. Hermann gegen die Schleiermachersche Construction Einspruch erhoben hatte, schienen nun die „Genetiker" einen menschlich fruchtbaren Gesichtspunkt historischen Verständnisses an die Platonischen Dialoge herangebracht zu haben, den der persönlichen Entwicklung des Verfassers. Und in der That, wer wollte leugnen, dass

Z. Comp. etc. S. 3.

die Schriften Platons reich sind theils an scheinbar unbemerkten Widersprüchen, theils an ausdrücklichen Berichtigungen und Widerrufen? Aber auch die genetische Betrachtung hatte ihre grossen Gefahren. Namentlich ihr Begründer liess Platon viel zu langsam und aus zu äusserlichen Anlässen lernen und unterschätzte den Bildungsstoff, den der fast dreissigjährige bis zum Tode des Meisters bereits in Athen in sich hatte aufnehmen können und müssen; das Bestreben, Wandlungen und Fortschritte festzustellen, führte zu der absurden Annahme, dass Platon in jedem Dialog ziemlich alles verrathe, was er damals gewusst habe, damit dann auch zur Aufstellung einer ganz willkürlichen Chronologie, z. B. zur Festsetzung einer nahezu impotenten Sokratischen Periode, welche in der Platonforschung noch lange Zeit unheilvoll nachspuken wird. Dabei war die genetische Methode um nichts empirischer als die constructive. Ihre Vertreter waren meist selbst irgendwie philosophisch interessiert und [4] | setzten als Zielpunkt der Entwicklung das, was ihnen selbst am höchsten stand, worauf sie den göttlichen Platon natürlich möglichst geradewegs lossteuern liessen. Das Ziel war zu hoch gesteckt, als dass es ohne flüchtige Lektüre und gewaltsame Deutungen hätte abgehen können. Über dem Interesse an dem Inhalt kam das stilistische Verständniss nicht auf. Man bemerkte nicht den jugendlichen Charakter der Platonischen Dialektik, das Fehlen einer ganzen Reihe uns geläufiger Begriffe, deren erste Entstehung zum Theil bei Aristoteles erst klar vor Augen liegt. Diesem Treiben gegenüber mahnten Bonitz' Platonische Studien an eine ernste Pflicht der Hermeneutik, die genaue Analyse jedes einzelnen Dialogs, die sorgfältige Ermittlung seiner Absicht nach Platons eigenen Fingerzeigen mit gewissenhafter Berücksichtigung der künstlerischen Einkleidung. Für die Chronologie hatte Ueberweg in umsichtiger Erörterung die wenigen Punkte festgestellt, welche durch äussere Daten unabhängig von einem vorgefassten Bilde der Entwicklung festzustellen waren.

Nachdem so die Versuche, das Ganze des Platonischen Systems oder der Platonischen Entwicklung gleichsam im Fluge zu erfassen, gescheitert waren, stellte sich naturgemäss eine gewisse Ernüchterung in der Platonforschung ein, die zum Glück nicht mit einem Erschlaffen der Arbeit verbunden war. Zum Theil schienen sich neue Hilfsquellen des Verständnisses zu öffnen,

seitdem man neben dem weltentrückten Denker Platon den mitten im Leben seiner Zeit stehenden Schriftsteller zu berücksichtigen begann, wozu Spengels Arbeit über Isokrates und Platon den Anstoss gab. In den letzten Jahrzehnten hat sich die Forschung zunächst auf einige wichtige Dialoge geworfen, die sie nach allen Seiten zu ergründen und zu verwerthen sucht. Dabei sind für einige Dialoge, wie den Phaidros und Theaitet, für die chronologische Bestimmung und litterarische Stellung werthvolle Resultate erzielt worden, das Verständniss andrer, wie das der Gesetze, ist durch sorgfältige Analyse des Inhalts wesentlich gefördert worden.

Um das scheinbar systematischste Hauptwerk Platons, den Staat, ist noch immer ein Streit entbrannt, der mit der Erörterung der Homerischen Frage manche Verwandtschaft hat und wohl auch nicht sobald zur Ruhe kommen wird. Einer Anregung K. F. Hermanns folgend hatte August Krohn energisch die Einheitlichkeit des Staates bestritten. Er vermisste gerade hier systematische Consequenz so sehr, dass er im Staat die Arbeit eines langen, wechselreichen Lebens, den Niederschlag der verschiedensten Stimmungen und Überzeugungen erblickte. Viele von den Anstössen, die er nahm, werden die Wissenschaft dauernd beschäftigen; aber durch seine eigene spekulative Leidenschaftlichkeit und durch den sonderbaren Einfall, sämmtliche andern Dialoge Platon abzusprechen, hat Krohn sich das historisch-psychologische Verständniss des Philosophen abgeschnitten und seinen Gegnern leichtes Spiel gegeben. Ähnliche Bedenken gelten in erhöhtem Maasse von Pfleiderers Platonischer Frage (1888). Aber | auch hier zeigt es sich wieder, dass das *θαυμάζειν* der Anfang der Philosophie ist, dass Zweifel und Bedenken, selbst wenn sie übertrieben sind, das Verständniss der Sache mehr fördern als kritiklose Bewunderung oder schöngeistiger Genuss. Auch die Vertheidigung des herrschenden conservativen Standpunktes wird jetzt zu einer tieferen Würdigung der aufgeworfenen Probleme genöthigt, und der berechtigte Kern der Krohnschen Zersetzung, welcher das genetische Verständniss des grössten griechischen Philosophen an seinem vermeintlich einzigen Lebenswerk erzwingen wollte, findet immer wieder Vertheidiger. Wenig beachtet ist die bei aller Knappheit vortreffliche Dissertation von Rudolf Kunert: Quae inter Clitophontem dialogum et Platonis rem publicam inter-

cedat necessitudo (Greifsw. 1881), deren Observationen für den Staat bestehen bleiben, auch wenn der Kleitophon wohl nicht richtig beurtheilt ist[1]). Neuerdings hat dann auch Rohde (Psyche S. 557 Anm. 1) in gedrängter Kürze seine Ansicht von der successiven Entstehung und disparaten Composition des Staates dargelegt. Andrerseits hat die Einheitlichkeit des Staates, die Freiheit des Dichterphilosophen in Nachahmung der lebendigen Unterredung, aus der seine Schriftstellerei entsprungen ist, die Leiter, auf deren Sprossen er emporgeklommen ist, hinwegzustossen, in Rudolf Hirzel einen geschmackvollen Vertheidiger gefunden (Der Dialog I S. 230ff.)[2]).

Im folgenden soll für die Frage nach der Composition des Staates zunächst durch die Analyse des Inhalts des für die Hauptfrage entbehrlichsten Theiles ein Beitrag geliefert werden, indem ich dabei von der Frage ganz absehe, ob der Staat in einzelnen Partieen veröffentlicht worden ist oder nicht. Auch wenn das Werk etwa zwischen 380 und 375 als ganzes in der Form erschien, wie wir es besitzen, ist man berechtigt, die Frage nach

---

1) Ich kann hier auf diese Frage nicht näher eingehen und daher z. Th. dem folgenden vorgreifend nur kurz meine Meinung sagen. Nach Kunert ist der Kleitophon als Angriff gegen Platon und die andern Sokratiker, namentlich Antisthenes, hervorgerufen, nachdem der Anfang von Platons Staat, vornehmlich Buch I, publiziert war. Dem berechtigten Vorwurf des Gegners, dass das Wesen der Gerechtigkeit inhaltlich nicht genügend bestimmt werde, soll Platon dann in den Büchern II—VII gerecht werden. Ich stimme mit Kunert darin überein, dass der Kleitophon ins vierte Jahrhundert gehört und von Xenophon mem. I 4, 1 berücksichtigt wird, auch dass der protreptische Sokrates darin wesentlich der Antisthenische ist (vgl. auch Hagen Philol. L S. 381, Joël, Sokrates S. 481). Von einem Exoteriker kann das Schriftchen aber nicht geschrieben sein; dazu ist es mit der Sokratischen Methode und den Schwächen der unvollkommenen Sokratiker viel zu vertraut; auch als selbständiges Pamphlet ist es kaum zu denken. Da es nun ganz auf das zugespitzt ist, was Platon im Staat Neues zu sagen hat, stehe ich nicht an, ihn selbst für den Verfasser zu halten. Entweder sollte das Schriftchen dem ersten Buche des Staates als Einleitung dienen, wofür die Identität der Personen sprechen würde, oder was mir wahrscheinlicher ist, es sollte statt des ersten Buches dienen, ehe Platon sich entschlossen hatte, dieses als Prooemium zu verwenden. Später mag er das übermüthige Schriftchen als herausforderndes Praeludium selbständig dem Staate vorausgeschickt haben. Es ist dies im wesentlichen die Ansicht von Ritter, Gesch. d. Philos. II 186 (vgl. jetzt auch K. Joël, Archiv f. Gesch. d. Phil. IX S. 65, gegen den späteren Ansatz Hartlichs in den Leipziger Stud. XI S. 229ff. jetzt auch Hirzel, Der Dialog I S. 272, 1).

2) [Vgl. noch v. Arnim, Rostocker Progr. 1898.]

dem allmählichen Wachsen im Geiste des Schöpfers aufzuwerfen, da die im Staat behandelten Probleme den | Philosophen spätestens 6 seit dem Gorgias, also seit den neunziger Jahren, unablässig beschäftigt haben. An den zeitlich zwischen Gorgias und Staat liegenden Dialogen[1]), die theilweise aus äusseren Gründen chronologisch hinreichend sicher bestimmt sind, haben wir dann ein sachliches Criterium, das Auftauchen, Auf- und Abwogen verschiedener neuer Ideen zu beobachten, und wenn wir vielleicht dazu gelangen, das Vorwiegen bestimmter Gedankencomplexe zu bestimmten Zeiten aus bestimmten Gründen festzustellen, so wird das Bild der Platonischen Entwicklung, das wir erhalten, sich schwerlich dem Ideal einer Pappelallee nähern.

Das herb absprechende Pathos des Gorgias über die grosse Vergangenheit Athens und die moderne Bildung hat seinen Grund in den bittern Herzenserfahrungen Platons, in der Erfahrung, dass für den, der rein bleiben wolle, im Vaterlande kein Raum zu politischer Wirksamkeit sei. Man würde sehr irren mit der Annahme, Platon sei damals über die Negation noch nicht hinausgewesen. Dass er über die Rhetorik productiv nachgedacht hatte, zeigte er bald darauf im Phaidros; aber die Rhetorik war ja nur das lärmende Mundstück der verderbten Zeit; noch viel ernstlicher musste ihm daran liegen, sein Verdammungsurtheil der herrschenden Demokratie eingehend zu begründen, zu zeigen, warum für den Philosophen in den gegenwärtigen Verfassungen kein Platz sei, wie der Staat beschaffen sein müsse, in dem der Philosoph wirken könne, und was dann seine Aufgabe sei. Die Schranke zwischen dem Philosophen und der herrschenden Gemeinheit ist im Gorgias mit unerbittlicher Strenge gezogen; seitdem wird Platon unablässig bemüht gewesen sein, das Reich der Philosophie, an dessen zukünftige Herrlichkeit er zeitweise mit leidenschaftlicher Inbrunst glaubte, positiv auszugestalten.

So scheint es denn auch, als ob Platon, bevor er an den Aufbau seines Staates geht, geflissentlich den Hauptinhalt des

---

1) Das Bild würde ein wesentlich anderes werden, wenn einige Dialoge, welche die herrschende Meinung vor den Staat setzt, wie Theaitet, Sophist, Politikos, Philebos, wirklich so früh verfasst wären. Ich kann mich hier leider nicht auf den Nachweis einlassen, dass sie sämmtlich jünger sind; übrigens sind bei allen auch bereits gewichtige Gründe für späte Entstehung beigebracht.

Gorgias in andrer Form recht ausführlich recapitulierte. Nirgends sonst finden sich bei ihm so weitgehende Übereinstimmungen als zwischen dem Gorgias und dem ersten Buche des Staates. Platon selbst bezeichnet II p. 357a das erste Buch als Prooimion und nimmt die Frage nach Wesen und Werth der Gerechtigkeit von neuem auf. Der Zusammenhang des Prooimions mit dem Kern des Werkes ist namentlich im Verhältniss zu seinem Umfang ausserordentlich locker. Glaukon ist von dem Prooimion nicht befriedigt, obwohl er vom Werthe der Gerechtigkeit überzeugt ist; aber man würde nichts vermissen, wenn der ganze Dialog mit seiner Forderung, die Gerechtigkeit einmal nach Gebühr zu loben, begänne, wie das Symposion mit der ähnlichen des Phaidros. Im
7 folgenden erfüllt | Sokrates die Forderung des Glaukon, aber ohne auf das Prooimion zurückzukommen; nirgends wird hervorgehoben, dass dort die Beweisführung ungenügend oder die Fragstellung falsch war; bis zum zehnten Buche wird stets auf das Bezug genommen, was Glaukon als advocatus diaboli zu Gunsten der Ungerechtigkeit vorgebracht hat. Auch die Vertheidiger der Einheitlichkeit des Staates haben den lockern äussern Zusammenhang des ersten Buches mit dem folgenden wohl empfunden. Sie versuchen seit Schleiermacher, ihn durch den Nachweis eines innern Zusammenhanges zu ersetzen, indem sie die Punkte aus dem Streit um die Gerechtigkeit herausheben, welche angeblich über die eristische Behandlung hinausweisen und auch für das folgende positive Bedeutung behalten. Es ist aber im ersten Buche nirgends angedeutet, dass die von Sokrates vorgebrachten Argumente über ihren ausdrücklich angegebenen Zweck hinausführen, ebensowenig wird später auf die Ergebnisse des ersten Buches Bezug genommen; die hergestellten Beziehungen haben nicht nur an Platons Worten keinen Anhalt, sondern lassen sich auch nicht ohne Gewaltsamkeit herstellen[1]). Bei diesem auffälligen Verhältniss des ersten Buches zur Gesammtheit des Staates muss Hermanns[2]) Vermuthung, das Buch habe einst ein für sich bestehendes Werk gebildet, zum mindesten beachtenswerth erscheinen. Legen wir

1) Gegen Schleiermacher vgl. Krohn: Der platonische Staat S. 318ff., gegen Steinhart ebenda S. 298ff. Die Combinationen Susemihls, Genetische Entwicklung II S. 92—105 sind um nichts stichhaltiger.

2) Geschichte und System der Platonischen Philosophie S. 538.

uns probeweise die Frage vor, wenn wir das erste Buch gesondert unter dem Titel Thrasymachos erhalten hätten, wo wir diesen Dialog einreihen würden, und ob wir etwas wesentliches vermissen würden. Zunächst vergegenwärtige eine kurze ὑπόθεσις den Aufbau des Gespräches.

Einleitung.

Nachdem Sokrates seinen Gang nach dem Piraeus geschildert hat und die Gesellschaft beschrieben, welche er im Hause des Kephalos vorfand, geht er über zu der Unterhaltung, welche er mit dem Greise führt (p. 327—331 d). Kephalos bittet ihn, häufiger ihn zu besuchen, da er bei seinem Alter nicht mehr leicht in die Stadt kommen könne, sein Geschmack an Gesprächen dagegen umsomehr zunehme. Auch Sokrates erklärt, sich besonders gern mit Greisen zu unterhalten, um durch ihre Erfahrung belehrt zu werden, ob das Alter, das vielleicht allen bevorstehe, etwas schweres sei oder nicht (328 e). Kephalos gesteht zu, dass Greise sich häufig über das Alter beklagen wegen der entschwundenen Genüsse, dass ihm daran aber mehr die Sinnesart der Menschen, als das Alter selbst die Schuld zu tragen scheine (329 d). Sokrates meint, dass doch die Sinnesart nicht allein in Betracht komme, und dass viele meinen | würden, Kephalos ertrage wegen 8 seines Reichthums das Alter leichter. Auch der Reichthum, meint Kephalos, würde einem nicht harmonischen Charakter nicht genügen, das Alter leicht zu tragen; freilich sei er nicht zu verachten; namentlich erleichtere er den Gedanken an das Sterben und an das Gericht nach dem Tode, welches die Ungerechten zu fürchten hätten, da ein Reicher nicht leicht in die Lage kommen würde, zu lügen und zu betrügen oder Göttern oder Menschen etwas schuldig zu bleiben (331 b). Hieran knüpft Sokrates die Frage, ob die Gerechtigkeit darin bestehe, unter allen Umständen die Wahrheit zu sagen und jedem zurückzugeben, was man von ihm erhalten hat, und führt einen Fall an, wo letzteres Unrecht sein würde, den Kephalos zugibt. Jetzt nimmt Polemarchos die Unterredung auf und führt für die von Sokrates angefochtene Definition der Gerechtigkeit die Autorität des Simonides ins Treffen (p. 331 d).

Erster Haupttheil. Gespräch mit Polemarchos über das Wesen der Gerechtigkeit (p. 331—336 a).

A. *Aufstellung und Modification der Definition des Simonides* (p. 331 c—335 b).

Simonides sagt, gerecht sei, jedem das, was man ihm schuldet, zu geben. Damit kann nicht gemeint sein, dass man einem Wahnsinnigen zurückgeben müsse, was er einem früher anvertraut hat. Simonides kann also nur meinen, man sei den Freunden schuldig, gutes zu thun, den Feinden böses, gerecht sei also *τὸ προσῆκον ἀποδιδόναι* (p. 332 c). Den Freunden wohl thun, den Feinden übel, ist Gerechtigkeit. Bei Krankheit ist der Arzt nützlich, bei Seefahrt der Kapitän, wo der Gerechte? In Krieg und Bündniss. Im Frieden und Verkehr auch; doch ist da der spezielle Sachverständige nützlicher, wenn man etwas bestimmtes braucht, der Gerechte ist nur nützlich, wenn man etwas nicht braucht, zum Aufbewahren. Also wäre die Gerechtigkeit nützlich für Unnützes (p. 333 c).

Ferner: Am besten aufbewahren kann derselbe, der am besten stehlen kann, darnach wäre die Gerechtigkeit eine Art Diebskunst zum Nutzen der Freunde, zum Schaden der Feinde (p. 334 b). Dies glaubt P. nicht, hält aber aufrecht, dass die Gerechtigkeit den Freunden nützt, den Feinden schadet. Freund ist, wen man für gut hält. Wenn man sich aber irrt, so ist es nicht gerecht, dem Freunde gut, oder dem Feinde, den man irrthümlich für schlecht hält, übel zu thun. Man muss also sagen: Gerecht ist, dem Freunde, wenn er gut ist, wohl zu thun, dem Feinde, wenn er schlecht ist, übel (p. 334 b).

B. *Widerlegung der modificierten Definition des Simonides* (p. 335 b—336 a).

Wer jemand schädigt, schädigt ihn an seiner eignen Tugend. Wenn also die Gerechtigkeit Schlechte schädigt, macht sie sie ungerechter. Dies ist aber ein Unding, also kann Simonides dies nicht gesagt haben.

Zweiter Haupttheil. Gespräch mit Thrasymachos über Wesen und Werth der Gerechtigkeit (p. 336b—354c). 9

I. *Aufstellung, Modification und Widerlegung der Definition des Thrasymachos vom Wesen der Gerechtigkeit* (p. 336b—347e).

A. *Aufstellung und Befestigung der Definition δίκαιον = τὸ κρείττονος συμφέρον* (p. 341 b).

Thrasymachos verlacht die bisherige Unterhaltung und stellt selbst nach einigen Umschweifen die Definition auf, *δίκαιον* sei der Vortheil des Stärkern, jede Regierung gebe die Gesetze, die ihr zuträglich seien, die Tyrannis tyrannische, die Demokratie demokratische etc. (p. 339 b). Für den Schwächern ist also gerecht, dem Stärkern zu gehorchen. Auch dann, wenn dieser sich über seinen Vortheil irrt? Kleitophon will diesem Falle Rechnung tragen, indem er definiert: gerecht sei, was der Stärkere für seinen Vortheil halte; Thrasymachos widerruft, was er vorhin eingeräumt hatte, dass sich der Stärkere irren könne, der *ἄρχων* im strengen Sinn sei unfehlbar, und seine Definition bleibe bestehen.

Widerlegung (p. 347 e).

a. Der wahre Herrscher ist so gut unfehlbar, wie der Arzt im strengen Sinne unfehlbar ist. Der Arzt ist kein Gelderwerber, sondern ein Retter der Kranken; denn der Vortheil der Kunst ist, so vollkommen als möglich zu sein, und dazu bedarf sie keiner andern Kunst. Sie muss den Vortheil dessen kennen, dessen Kunst sie ist, und herrscht über dieses. Die Heilkunst hat den Vortheil des Körpers im Auge, über den sie herrscht, also *τοῦ ἥττονος,* ebenso jede *ἀρχή* (p. 342 e).

b. Thrasymachos wendet ein, dass Hirten und Herdenbesitzer nicht den Vortheil der Herden im Auge haben, sondern ihren eignen. Ebenso die Herrscher in den Staaten; die Gerechtigkeit sei nur für den Herrscher ein Gut, für den, der sie ausübe, eine Schädigung. Die Thörichten, die gerecht seien, befördern nur das Wohl des Herrschers und machen ihn glücklich (p. 343 c); überall sei der Gerechte im Nachtheil gegen den Ungerechten. Am klarsten sei dies bei der grössten Ungerechtigkeit, der Tyrannis,

welche überall glücklich gepriesen werde; so sei aber die Ungerechtigkeit überhaupt stärker, freiheitlicher, herrischer als die Gerechtigkeit; diese sei der Vortheil des stärkern, jene der des ausübenden (p. 344 c).

c. Sokrates leugnet, dass die Ungerechtigkeit, auch wenn sie ungestraft bleibe, gewinnbringender sei als die Gerechtigkeit. Auch der Hirt hat als Hirt nur das beste der Herde im Auge, sein eignes nur als Esser oder Gelderwerber. Jede Kunst unterscheidet sich von der andern durch ihre besondere Thätigkeit und den besondern Nutzen, den sie gewährt. Der Lohn ist Erfolg der Erwerbskunst, nicht der Medizin oder einer andern Kunst.
10 Desshalb will | auch niemand ein Amt umsonst verwalten, weil es als solches stets den Vortheil der Beherrschten im Auge hat.

II. *Gespräch mit Thrasymachos über den Werth der Gerechtigkeit* (p. 347 e—354 c).

Es bleibt zu untersuchen, ob die Ungerechtigkeit nützlicher ist als die Gerechtigkeit.

a. Thrasymachos erklärt die Ungerechten für *φρόνιμοι* und *ἀγαθοί*, die Ungerechtigkeit für eine Tugend. Der Gerechte will vor dem Gerechten nichts voraus haben, sondern nur vor dem Ungerechten, der Ungerechte vor beiden. Das erstere ist in allen Künsten das Zeichen des *ἀγαθός* und *σοφός*, das letztere des Unkundigen. Der Gerechte ist also gut und weise, der Ungerechte unwissend (p. 350 c).

b. Der Ungerechte ist auch nicht stärker als der Gerechte. Wenn Räuber und Diebe nicht gegen einander gerecht wären, würden sie garnichts ausrichten. Die Ungerechtigkeit erzeugt Zwiespalt im Staate wie im einzelnen. Sie macht den Ungerechten auch den Gerechten verhasst, also auch den Göttern (p. 352 d).

c. Es ist noch zu untersuchen, ob die Ungerechten glücklicher leben als die Gerechten. Das Werk eines jeden Dinges ist, was man mit diesem allein oder am besten machen kann, wie das Werk der Augen das Sehen. Jedes Ding hat auch seine eigene Tugend, durch welche es sein Werk vollbringt. Das Werk der Seele ist das Leben; gut leben kann sie nur durch ihre eigene Tugend; die gute Seele wird also gut leben, die schlechte schlecht. Gut ist aber die gerechte Seele und gut leben heisst glücklich

sein. Da das Glück auch stets nützlich ist, so ist die Ungerechtigkeit auch niemals nützlicher als die Gerechtigkeit (p. 354c).

Wenn der vorstehende Dialog für sich allein überliefert wäre, so würde wohl niemand seinen platonischen Ursprung bezweifeln, und man würde ihn wohl ziemlich allgemein in die sogenannte sokratische Periode des Philosophen setzen; denn die Dialoge, welche man gewöhnlich dieser Epoche zuzuschreiben pflegt, bieten zu allen Einzelheiten genaue Analogien. Der Dialog würde zu denen gehören, welche von der Begriffserörterung einer einzelnen Tugend ausgehen. Der Gegensatz zwischen lebendiger Charakteristik der Unterredner und anschaulicher Schilderung der Scenerie einerseits, andererseits der grossen Trockenheit der dialektischen Untersuchung findet sich ähnlich zum Beispiel im Charmides. Dass durch den Wechsel der Unterredner die Hauptabschnitte der Untersuchung und ihre steigende Bedeutung gekennzeichnet wird, ist ein häufig angewandtes Mittel. Dass durch das Ungestüm des Gegners des Sokrates die ursprüngliche Fragestellung verrückt wird, und somit die Hauptfrage unbeantwortet bleibt, hat in der Anlage des Menon eine genaue Parallele, sodann aber auch in dem Gespräch des Sokrates mit Polos im Gorgias. Die halb spielende Anknüpfung der Argumentation an einen bekannten Dichter findet sich wieder im Charmides und im Protagoras; auch im Gorgias und Menon kommt verwandtes vor. 11 Die Einordnung des untersuchten Problems in das System der Wissenschaften und Künste kommt auch in den für früh abgefasst geltenden Dialogen mehrfach vor, ist aber nicht für diese allein charakteristisch. Es finden sich im Thrasymachos, wie ich das erste Buch des Staates der Einfachheit halber nennen will, ferner Beweisführungen, welche so verfehlt oder lückenhaft sind, dass man sie wohl nicht für völlig ernst gemeint halten kann oder wenigstens in Platons Sinne aus seinen andern Schriften ergänzen muss; daneben finden sich aber auch fehlerhafte Argumente, von welchen man nicht zweifeln kann, dass Platon sie für zwingend hielt. Beides kehrt in frühen wie in späten Dialogen wieder. Zur ersteren Kategorie rechne ich namentlich die Unterredung mit Polemarchos, bei welcher ähnlich wie in dem verwandten Gespräch mit Charmides wohl die Absicht im Vordergrund steht, den Jüngling unsicher zu machen und dadurch zu tieferem Nachdenken anzuregen. Die Gerechtigkeit als *κλεπτική*, die hier nur

als Gegenargument auftritt, erhält ihr Licht durch Platons Ansicht von der Statthaftigkeit der Lüge zu pädagogischen Zwecken. Die modificierte Definition des Simonides war zu retten, wenn statt *κακῶς ποιεῖν* oder *βλάπτειν* einfach *κολάζειν* eingesetzt wurde; es dient zur Charakteristik des Polemarchos, dass er sich mit der unvollkommenen Widerlegung zufrieden gibt. Zu der zweiten Kategorie der unbeabsichtigten Fehler gehört recht vieles in der Beweisführung gegen Thrasymachos. Uns ist namentlich am Schluss das Argument aus der Sprache anstössig, indem aus dem *εὖ ζῆν* die Identität von *δικαίως* und *εὐδαιμόνως ζῆν* erschlossen wird. Ein ganz ähnlicher Missbrauch wird aber im Euthydem p. 280a mit dem Wort *εὐτυχία* getrieben, ohne dass man Grund hätte Platons Ernst zu bezweifeln. Eine Zeitbestimmung würde bei besonderer Ueberlieferung des Thrasymachos aus seinen logischen Fehlern nicht zu gewinnen sein, da solche nicht auf eine bestimmte Periode der platonischen Schriftstellerei beschränkt sind. Weiter müsste ein eingehender Vergleich mit dem nächstverwandten Gespräch, dem Gorgias, führen. Nicht nur das Hauptthema, Wesen und Werth der Gerechtigkeit, ist hier das gleiche, sondern es wird auch beidemale Sokrates hier von Kallikles, dort von Thrasymachos dasselbe antimoralische System entgegengehalten[1]). Nirgends sonst wird mit solchem Nachdruck betont,
12 dass es sich um die | wichtigste aller Fragen handle, nach welcher Norm das ganze Leben einzurichten sei[2]). Man könnte beide

---

1) Susemihl, Genetische Entwicklung II S. 104 wirft im Anschluss an Steinhart Schleiermacher vor, dass er den Unterschied zwischen Kallikles und Thrasymachos übersehen habe. Daran hat Schleiermacher sehr recht gethan; denn der Unterschied existiert nicht. Susemihl formuliert den Unterschied: „Während jener (Kallikles) sich begnügt, die Willkür des einzelnen im Gegensatz gegen den Staat zu erheben, lässt dieser sie im Staat selbst herrschend erscheinen.“ Aber wo behauptet denn Kallikles, die Herrscher seien gerecht, oder Thrasymachos, es sei von den *ἥττονες* klug, ihren Vortheil nicht im Auge zu haben? Beide folgern doch: Da allgemein Gewalt vor Recht geht, suche jeder die *πλεονεξία* so gut er kann, wer nicht Tyrann werden kann, als Rhetor oder Sophist.

2) Gorgias p. 492d *ἵνα τῷ ὄντι κατάδηλον γένηται πῶς βιωτέον*, p. 500c *ὁρᾷς γάρ, ὅτι περὶ τούτου ἡμῖν εἰσιν οἱ λόγοι, . . . ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν*, p. 507a *οὗτος ἔμοιγε ὁ σκοπὸς εἶναι, πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν*. Staat I p. 344d *ἢ σμικρὸν οἴει ἐπιχειρεῖν πρᾶγμα διορίζεσθαι, ἀλλ' οὐ βίου διαγωγήν, ᾗ ἂν διαγόμενος ἕκαστος ἡμῶν λυσιτελεστάτην ζωὴν ζώῃ;* p. 352d *οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὅντινα τρόπον χρὴ ζῆν*.

Gespräche geradezu *περὶ τέλους* nennen; der Ausdruck kommt in dem später üblichen Sinne wohl zum ersten Mal im Gorgias p. 499 e vor.

Schon wenn man die Fassung und Ausführung des Hauptthemas in beiden Gesprächen ins Auge fasst, zeigt sich ein bedeutender Unterschied zu Gunsten des Gorgias. Im Thrasymachos sind Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit einander schroff gegenübergestellt, während doch die Ungerechtigkeit von niemand um ihrer selbst willen zum Lebensziel gemacht werden wird, sondern nur um der aus ihr fliessenden Vortheile willen. Viel treffender werden im Gorgias die Gerechtigkeit und der Genuss als die Pole des menschlichen Strebens hingestellt. Dass der Aufbau des Gorgias in seinen drei sich an Leidenschaftlichkeit und Bedeutung steigernden Waffengängen an Kunst und Wirksamkeit den des Thrasymachos weit übertrifft, kann man dem weit kürzern Gespräche nicht zum Vorwurf machen; wohl aber zeigt sich der Gorgias sowohl an Einfachheit, wie an Mächtigkeit der Beweisführung bedeutend überlegen; von dem Zugeständniss des Kallikles ab, dass zwischen bessern und schlechtern Genüssen zu unterscheiden sei (p. 499 b), schreitet das Gespräch mit unerbittlicher Konsequenz und steigender Wärme bis zum Ende fort; im ersten Buche des Staates stützt sich die Argumentation gegen die Ungerechtigkeit auf die keineswegs zwingende Analogie der Herrschaft über Menschen mit einzelnen Künsten und wirkt die Debatte über die einzelnen Prädikate der *ἀδικία*, nachdem die Hauptfrage entschieden ist, eher zerstreuend als concentrierend.

Dass Platon, wenn er zu der Aufstellung seines Staatsideals schritt, sehr passend an die verwandten Ausführungen des Gorgias anknüpfen k o n n t e, wird niemand leugnen; aber dass das erste Buch diesen Zweck in geeigneter Weise erfüllt, wird mir schwer zuzugeben. Erstens ignoriert es den Gorgias fast vollständig und ist weit umfangreicher, als nöthig gewesen wäre, wenn dieser als bekannt vorausgesetzt würde; dann hat es im Vergleich mit dem Gorgias Mängel, die sich keineswegs aus seiner Stellung als Prooimion hinreichend erklären, und die man einem Schriftsteller, welcher den Gorgias bereits geschrieben hatte, ungern zutrauen möchte. Man würde eine kraftvolle Zusammenfassung der Hauptpunkte des Gorgias erwarten, nicht aber eine ausführliche, doch mattere und dialektisch tiefer stehende Wiederholung seines Haupt-

inhalts. Das Verhältniss des ersten Buches sowohl zum Gorgias, wie sein lockerer Zusammenhang mit dem Kern des Staates könnte also für Hermanns Hypothese zu sprechen scheinen, dass 13 der Thrasymachos einst einen | Dialog für sich gebildet habe. Er würde dann natürlich vor dem Gorgias, wenn auch nicht allzu lange vorher, geschrieben worden sein. Dass im ersten Buche des Staates einmal eine deutliche Zurückbeziehung auf den Gorgias vorkommt[1]), würde hiegegen nicht geltend gemacht werden können, da diese erst infolge der späteren Verwendung des Dialogs als Einleitung des Staates hineingekommen sein könnte.

Ein zwingender Beweis für die frühere Selbständigkeit des ersten Buches ist allerdings mit den bisher angeführten Gründen nicht zu erbringen. In Hinsicht auf die Mängel des Dialoges im Vergleich zum Gorgias kann man das Schwanken der Stimmung und Leistungsfähigkeit einer künstlerisch beanlagten Natur anführen; für die unverhältnissmässige Ausführlichkeit der wenig ergebnissreichen Einleitung und ihren lockern Zusammenhang mit dem Haupttheil der Schrift wird man vereinzelte Analogien aus andern Dialogen beibringen, wenn es auch keine ganz zutreffenden gibt. Gegen die Fassung, welche Hermann seiner Hypothese gegeben hat, ist auch bereits mit Recht geltend gemacht worden, dass das einleitende Gespräch des Sokrates mit Kephalos über Alter und Tod in der Eschatologie des zehnten Buches seine schönste Ergänzung findet und auf diese hinzuweisen scheint[2]). Ja, es hätte mit Recht behauptet werden können, dass das erste Buch in der vorliegenden Form niemals für sich bestanden haben kann, da für Platon eine Apologie der Gerechtigkeit ohne jenseitige Vergeltung stets unvollständig gewesen sein würde. Mit leidenschaftlicher dogmatischer Ueberzeugung wird diese noch in den Gesetzen X p. 904 c ff. gefordert, obwohl sie spätestens nach der Psychologie des Timaios keinen Sinn mehr hatte.

---

1) Sie ist meines Wissens noch nicht angemerkt. Nachdem p. 348 c Thrasymachos soweit gegangen ist, die Ungerechtigkeit für eine Tugend zu erklären, bemerkt Sokrates: *Τοῦτο . . . ἤδη στερεώτερον, ὦ ἑταῖρε, καὶ οὐκέτι ῥᾴδιον ἔχειν, ὅ τί τις εἴπῃ. εἰ γὰρ λυσιτελεῖν μὲν τὴν ἀδικίαν ἐτίθεσο, κακίαν μέντοι ἢ αἰσχρὸν αὐτὸ ὡμολόγεις εἶναι, ὥσπερ ἄλλοι τινές, εἴχομεν ἄν τι λέγειν κατὰ τὰ νομιζόμενα λέγοντες.* Unter *ἄλλοι τινές* ist hier Polos zu verstehen und *τὰ νομιζόμενα* sind die im Gorgias p. 474 c gegen ihn vorgebrachten Gründe.

2) Zeller Phil. d. Gr. II a[4] S. 556,1.

Aber gerade die Verbindung, welche zwischen dem ersten und dem zehnten Buche besteht, scheint mir dazu zu nöthigen, Hermanns Hypothese in etwas veränderter Fassung wieder aufzunehmen. Denn gerade da, wo im zehnten Buche dasjenige steht, was wir für die selbständige Abrundung des ersten Buches vermissen, finden sich deutliche Anzeichen redaktioneller Thätigkeit, welcher es gleichwohl nicht gelingt, die verschiedenen Bestandtheile zu völliger Einheit zu bringen. Wir werden auf die Composition des zehnten Buches näher eingehen müssen, zumal da dieses auch von den Auflösern des Staates etwas stiefväterlich behandelt zu werden pflegt.

Dass die erste Hälfte des zehnten Buches, die wiederholte und radikalere Kritik der | nachahmenden Künste und vornehmlich der Poesie auf Grund der Ideenlehre und der Trichotomie der Seele, ein Nachtrag sei, gibt auch Zeller zu[1]); er schliesst sogar, was mir nicht unbedingt geboten scheint, aus p. 607b auf eine früher erfolgte Publication des zweiten und dritten Buches und öffentliche Angriffe, welche diese Bücher erfahren hätten. Aber wenn man nun diesen Nachtrag aussondert, schliesst sich dann die zweite Hälfte des Buches mit innerer Nothwendigkeit und ohne Kluft an das Ende des neunten Buches an? Das zu Beginn des zweiten Buches angeschlagene Thema klingt mit dem neunten Buche voll und rein aus, und so sehr man zu erwarten berechtigt ist, dass Platon sein Werk mit einem Ausblick in das Jenseits abschliesst, so wenig erscheint doch dieser Theil als Abschluss, auf welchen das vorhergehende angelegt ist, dass der Leser vielmehr den Eindruck gewinnt, als ob eine ganz neue Untersuchung angefangen werde, und das Erstaunen des Glaukon über die unvermittelte Einführung des Dogmas von der Unsterblichkeit theilt. Auch diejenigen, welche den Staat in seine ursprünglichen Bestandtheile zu zerlegen suchen, fassen das zehnte Buch gewöhnlich als Einheit und erblicken in ihm den jüngsten Theil des Werkes[2]). Dieser Auffassung gegenüber verdient die von Zeller vertretene,

14

---

1) IIa⁴ S. 556, 2.

2) Hermann a. a. O. S. 540 und nach ihm Siebeck, Unters. z. Phil. d. Gr.² S. 142ff. Kunert, Quae inter Clitophontem dial. et Plat. remp. intercedat necessitudo, Greifsw. Diss. 1881 S. 37. Krohn, Der plat. Staat S. 237ff. scheint nur das sechste und siebente Buch für später, dagegen die einzelnen Theile des zehnten Buches etwa für gleichzeitig zu halten.

welche anerkennt, dass die erste Hälfte des zehnten Buches aus dem Zusammenhang herausfalle, entschieden den Vorzug. Es ist nur die Frage, ob man mit der Annahme eines vereinzelten Nachtrages auskommt, ob der Rest des zehnten Buches in sich einheitlich ist, und ob er organisch und nothwendig sich an das neunte Buch anschliesst. Dass wenigstens letzteres in der vorliegenden Form nicht der Fall ist, haben wir gesehen. Es muss mithin auch die Frage aufgeworfen werden, ob der Rest des zehnten Buches ganz oder theilweise noch jünger ist, als die im ersten Theil enthaltenen Nachträge, und wie er sich zum Gesammtaufbau des Staates verhält. Auch hier wird die Vergleichung mit dem Gedankeninhalt der übrigen Dialoge unerlässlich sein.

Die Kritik der nachahmenden Künste im zehnten Buche enthält auf andere Dialoge keinerlei Verweisungen. Was p. 596a als gewohnte Methode bezeichnet wird, ist nur der erste Ausgangspunkt der Ideenlehre, die Nothwendigkeit, über der Vielheit der Erscheinungswelt eine Einheit anzunehmen. Von dieser Lehre wird im folgenden wie gewöhnlich nur so viel entwickelt, als für den vorliegenden Zweck erforderlich ist, und zwar scheint auch die Form der Konstruktion durch diesen Zweck bedingt zu sein. Wenigstens steht der Demiurg als Schöpfer der Ideen hier vereinzelt, und wenn man annimmt, dass Platon zu gleicher Zeit
15 | von der schöpferischen Kraft der Idee des Guten das glaubte, was er am Schlusse des sechsten Buches ausführt, so lässt sich die Konstruktion des zehnten Buches kaum anders als eine populär bildliche Ausdrucksweise fassen[1]), der gegenüber die abweichende, gleichfalls mythische Darstellung des Timaios Platons wissenschaftlicher Ueberzeugung insofern noch näher kommt, als in ihr den Ideen wenigstens die wesentliche Bestimmung der Ungewordenheit gewahrt wird. Man wird aus dieser Anwendung der Ideenlehre auf eine bestimmte, von der im Staate selbst und in andern Dialogen vertretenen verschiedene Entwicklungsstufe derselben nicht schliessen dürfen; sie wird nur so weit herangezogen, als nöthig ist, die rein praktisch-pädagogische Kritik der Kunst im zweiten und dritten Buche auch erkenntnisstheoretisch zu festigen. Nicht minder wichtig als diese erkenntnisstheoretische Verstärkung ist Platon ihre psycho-

---

1) So Zeller, Phil. d. Gr. IIa⁴ S. 666f. S. 711 gegen Hermann, Geschichte und Syst. d. Plat. S. S. 540. 695.

logische Vertiefung (p. 602c—607a), und hier ist zu betonen, dass diese durchaus auf der im vierten Buche gewonnenen Ueberzeugung von der zusammengesetzten Natur der Seele beruht. Es könnte zwar scheinen, als ob an Stelle der dortigen Dreitheilung eine Zweitheilung trete: die nachahmende Kunst ist zu verwerfen, weil sie nicht das *λογιστικόν*, sondern das *παθητικόν* stärkt; aber die Existenz des *θυμοειδές* ist darum nicht ausgeschlossen: es kann ausser Acht gelassen werden, weil es sich wie die Zunge der Wage auf die schwerer belastete Seite neigt. Es wird ja p. 603d für die inneren Zwiespälte der Seele ausdrücklich auf die früheren Ausführungen verwiesen; diese waren aber gerade da hervorgehoben, wo es galt, die Sonderexistenz des *θυμοειδές* zu beweisen (IV p. 440a); man wird also auch bei grösster Vorsicht der Sonderung keine eigene Psychologie als Voraussetzung dieser Kritik anzunehmen brauchen; sie unterscheidet sich von der des zweiten und dritten Buches dadurch, dass sie die allgemeinen Grundsätze der Ideenlehre und ausdrücklich die Lehre des vierten Buches von den Seelentheilen voraussetzt. In Widerspruch steht sie mit keiner der vorangehenden Partien des Staates.

Von andern Dialogen bietet sich zur Vergleichung mit jener Kritik der Kunst zunächst der 389 verfasste Ion[1]). Hier wie dort ist die Polemik in erster Linie gegen die Verwerthung der Homerischen Gedichte als Offenbarung gerichtet und wahrscheinlich durch die Homerstudien des Antisthenes hervorgerufen[2]). Eine leichter geschürzte Beweisführung ist durch den satirisch-burlesken Charakter jenes Dialoges bedingt, ohne dass man daraus auf das Nichtvorhandensein schwerer wiegender Argumente schliessen dürfte. Im Ion wie im zehnten Buche des Staates ist der Werthmesser der Abstand von der Wahrheit oder der Gottheit, wenn dies Argument auch beidemale in verschiedener Wendung erscheint. Im Staat (p. 602c) | ist der nachahmende Künstler *τρίτος* 16 *ἀπὸ τῆς ἀληθείας*, im Ion (pag. 535c) ist er der erste der von der Gottheit magnetisierten Ringe, der Rhapsode würde *τρίτος ἀπὸ τοῦ θεοῦ* sein. Dass der produzierende und ausübende Technit dem Werke der Gottheit (der Wahrheit) näher kommt, als der nachahmende, brauchte im Ion nicht hervorgehoben zu werden,

1) Vergl. Bergk, Griech. Literaturgeschichte IV S. 454.

2) Vergl. meine Antisthenica S. 27—31 [oben S. 34—38].

da lediglich die durch Inspiration verbundene Kette betrachtet wird; er erscheint hier nur als derjenige, der dem Rhapsoden in der Beurtheilung des Dichters überlegen ist, sobald dieser von seiner Kunst handelt. Da sich aber diese Ueberlegenheit auf Sachkenntniss gründet, erstreckt sie sich natürlich auch auf den Dichter selbst, soweit dieser nur unter dem Einfluss der Inspiration steht. Zur Bekämpfung des Ion, dessen Einfalt schon Goethe bewundert[1]), war die Ideenlehre nicht von Nöthen, ja sie würde in jenem Dialoge schlecht angebracht gewesen sein; Platons Standpunkt kann damals der gleiche gewesen sein, als welcher er im Staate erscheint.

Mehr Vergleichungspunkte bietet ein ernster gehaltener Dialog, welcher sich gegen eine der Dichterinterpretation sehr verwandte und wahrscheinlich von derselben Seite verfochtene Erkenntnissquelle, die Ausdeutung der Sprache, richtet, der Kratylos. Auch hier handelt es sich in erster Linie um eine Kritik, aber ebenso wie im zehnten Buche des Staates nicht um eine bloss negierende, sondern um ein Messen der gegnerischen Ansicht an den eigenen positiven Ueberzeugungen. Wenn daher Sokrates p. 439bc die Untersuchung nach dem wahren Weg der Erkenntniss als zu schwierig ablehnt, und von den Ideen als von einem Traumbilde spricht, so darf man von dieser ökonomischen Beschränkung keineswegs auf eine Unfertigkeit der Platonischen Gedankenarbeit schliessen, im eigentlich constructiven Theile des Kratylos (p. 386e—390e) bildet die Ideenlehre recht eigentlich das Rückgrat; wie im zehnten Buche des Staates wird bereits der Handwerker durch die Idee seines Gegenstandes geleitet (p. 389a—389d), und wird die Uebereinstimmung mit der Idee als die *φύσις* des Einzeldinges hingestellt. Wenn der Kratylos vor der Kunstkritik des Staates den positiven Hinweis auf den gebrauchenden Künstler, den Dialektiker, voraus hat, welcher die Brauchbarkeit der Worte an seiner unmittelbaren Kenntniss der Sachen misst, so war in dem Nachtrage des Staates dieser Hinweis füglich zu entbehren, da von den besten Wegen zur Erkenntniss bereits in früheren Büchern eingehend gehandelt war. Die vollständige Parallele zwischen dem nachahmenden Künstler und dem Sprachschöpfer liesse sich leicht ins einzelne durchführen, beide sind *τρίτοι ἀπ' ἀληθείας*, also gleich

---

1) Band 29 S. 488 (Hempel).

unzuverlässige und indirekte Erkenntnissvermittler; die überlegene Geringschätzung, welche Platon für diese hegt, und welche für den hellenisch erzogenen nicht so selbstverständlich ist, wie sie uns Modernen leicht erscheint, erklärt sich lediglich aus der sieghaften Zuversicht, welche er auf seinen neuen Weg zur Erkenntniss des | Seienden selbst hegte. Den Kratylos wird man zeitlich von 17 den Dialogen, welche mit ihm manche Berührungen bieten, Ion und Euthydem, nicht allzuweit trennen dürfen[1]). Jedenfalls also stand Platon die Verwerfung der nachahmenden Künstler als Erzieher bereits damals, als er seine Lehrthätigkeit in der Akademie eröffnete, aus wesentlich denselben erkenntnisstheoretischen Gründen fest, welche er in der nachträglichen Kritik des Staates entwickelt. Neu ist in letzterer die psychologische Vertiefung. Wenn auch im Ion die Schilderung des Enthusiasmus, welchen die Dichtkunst hervorruft, sich leicht unter die schädliche Verstärkung des *παθητικόν* subsumieren liesse, so dient sie dort doch nur dazu, den unwissenschaftlichen Charakter jenes Einflusses hervorzuheben. Die Elemente jener psychologischen Kritik sind seit dem Phaidros vorhanden, finden sich aber auch vollständig in den frühern Büchern des Staates selbst.

Wenn der erste Theil des zehnten Buches einen in sich abgeschlossenen Nachtrag darstellt, so müssen wir dagegen im zweiten Theile, welcher das ganze Werk in seiner jetzigen Gestalt abschliesst, die mannigfachsten Verklammerungen mit den vorhergehenden Theilen erwarten. Von der Geschicklichkeit, mit welcher diese bewerkstelligt sind, wird es abhängen, ob es möglich ist, zu entscheiden, ob hier Werkstücke verwendet worden sind, welche ursprünglich für einen andern Zusammenhang bestimmt waren. Der Abschluss des zehnten Buches zerfällt äusserlich wieder in drei Theile: die dialektische Erörterung der Unsterblichkeit der Seele (p. 608c—612a), Zurückweisung der Voraussetzung des zweiten Buches, dass es in diesem Leben dem Ungerechten besser zu ergehen pflege als dem Gerechten (p. 612b—613a), den Mythos über den Zustand der Seele nach dem Tode (p. 613a —621d).

Schon diese Anordnung ist nicht ganz geschickt. Das Zurückgreifen auf das zweite Buch unterbricht störend die eschato-

1) Vergl. meine chronol. Beitr. z. Plat. aus Isokr. S. 48f. [oben S. 136ff.].

logische Erörterung; nachdem p. 608c die Perspektive auf die Ewigkeit als *μέγιστα ἆθλα* der Tugend bezeichnet war, kann irgendwelche utilitaristische Begründung nicht mehr interessieren, auch wenn sie nur als Zugabe erscheint. Zudem hat Siebeck nachgewiesen[1]), dass die Zurückweisung der im zweiten Buche vorgebrachten Gründe für die Nützlichkeit der Ungerechtigkeit keineswegs erschöpfend ist, da dort nicht nur das Unentdecktbleiben, sondern auch die Macht vorausgesetzt war, den schädlichen Folgen einer etwaigen Entdeckung zu begegnen. Zur äussern Verklammerung einzelner Theile des Staates dient unser Abschnitt allerdings, aber er ist auch nur aus diesem Bedürfniss geschrieben worden; Zusammenhang und Eindruck des Schlusses würden durch sein Fehlen nur gewinnen.

Der dialektische Theil der Erörterung über das Leben der
18 Seele nach dem Tode zerfällt | wieder in einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele und für ihre individuelle Fortdauer (p. 608c —611a), und eine Betrachtung über die Vorbedingung im Wesen der Seele für die Unsterblichkeit (611a—612a). Die Unsterblichkeit der Seele wird von dem Satze abgeleitet, dass jedes Ding an dem ihm eignen Uebel zu Grunde geht, oder überhaupt nicht zu Grunde geht. Das eigenthümliche Uebel der Seele ist die Ungerechtigkeit. Diese ist weit entfernt, die Seele zu vernichten, sie macht sie sogar sehr lebendig und wach. Wenn also die Seele an ihrem eignen Uebel nicht zu Grunde geht, so muss sie überhaupt unsterblich sein. Es müssen aber auch immer dieselben Seelen sein; denn wenn neue entständen, so könnten sie nur aus sterblichem entstehen, und so müsste zuletzt alles unsterblich sein.

Nur in der letztern Bemerkung, welche die fortdauernde Identität der Seelen hervorhebt, vermag ich eine stillschweigende Zurückbeziehung auf den Satz des Phaidon zu erblicken, dass alles Werdende aus dem entgegengesetzten entstehe. Dass der eigentliche Unsterblichkeitsbeweis anknüpfe an jenen des Phaidon aus der Natur der Seele, wie vielfach behauptet wird[2]), vermag ich nicht zuzugeben. Der Beweis gründet sich einfach auf die

---

1) Untersuchungen z. Philos. d. Griech.² S. 144.

2) Susemihl Genet. Entw. II S. 266. Siebeck Gesch. der Psychologie I S. 200. Zeller IIa⁴ S. 827; unklar Steinhart V S. 262.

empirische Thatsache, dass die Ungerechtigkeit das Leben der Seele nicht aufhebt, sondern sogar recht augenscheinlich hervortreten lässt. Bündig ist dieser Beweis allerdings nicht. Statt zu schliessen: Jedes Ding geht nur an seiner eignen Krankheit zu Grunde; da die Seele an der Ungerechtigkeit nicht zu Grunde geht, ist sie unsterblich, konnte Platon ebenso gut folgern: An seiner eignen Krankheit geht schliesslich jedes Ding zu Grunde; also muss die Seele, wenn sie den Tod des Leibes überdauert, schliesslich an ihrer Ungerechtigkeit zu Grunde gehen; denn die Beobachtung des Verhaltens der Seele und des Leibes zu den ihnen eignen Uebeln lehrt doch, wenn man zugesteht, dass die Seele dem Tode des Leibes nicht unterliegt, nur, dass der Leib stets früher an seinem Uebel zu Grunde geht. Hätte aber Platon diesen Beweis durch die Argumente des Phaidon stützen wollen, so hätte er es sagen müssen; wenn er aber p. 611 b sagt, die Unsterblichkeit der Seele anzuerkennen, nöthigt *καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι*, so sagt er ausdrücklich das Gegentheil, dass er diesen Beweis für hinreichend und in sich abgeschlossen hält; denn dass mit *οἱ ἄλλοι λόγοι* die Beweise des Phaidon gemeint sind, ist jetzt wohl fast allgemein anerkannt[1]). Es ist sehr auffallend, dass Glaukon sich mit diesem einen unzulänglichen Beweise für die Unsterblichkeit begnügt, zumal da ihm soeben das ganze Problem neu und überraschend erschien, ebenso auffallend, wie die Passivität, mit welcher er | die Erklärung über die Einfachheit 19 der Seele entgegennimmt, ohne welche die Unsterblichkeit nicht denkbar sei.

Die Abgerissenheit dieses Unsterblichkeitsbeweises würde vollständig verschwinden, wenn wir ihn an der Stelle läsen, für welche er meiner Ueberzeugung nach ursprünglich bestimmt war, am Schlusse des ersten Buches. Er nimmt den Gedankengang des Abschnittes p. 353a—354a genau da auf, wo er fallen gelassen und anscheinend vollendet war. Es handelte sich dort um den Nachweis, dass Glückseligkeit und Tugend, sowie Unglück und Schlechtigkeit unmittelbar zusammenfallen. Ein jedes Ding hat sein eignes *ἔργον* und seine eigne *ἀρετή*, durch die es sein Werk gut verrichtet. Das Werk der Seele ist nun das Leben,

1) Gegen diese Annahme Krohn, der plat. Staat S. 266, jedoch nur auf Grund seiner unhaltbaren Hypothese über die Entstehung des *λόγος Σωκρατικός*.

seine *ἀρετή* die Gerechtigkeit (Sittlichkeit); also folgt aus dem sittlich leben unmittelbar das *εὖ ζῆν*, in welchem Sittlichkeit und Glückseligkeit zusammenfallen. Um nachzuweisen, dass diese immanente Vergeltung mit dem Tode nicht aufhöre, bedurfte es nur noch der Bemerkung, dass die Seele durch die ihr eigne *κακία* nicht vernichtet werde, also die schlechte auch nach dem Tode *κακῶς ζῇ*, schlecht und unglücklich sei, und diese Betrachtung liefert das zehnte Buch. Wie p. 353c, so wird auch p. 608e mit dem *οἰκεῖον κακόν* der Augen exemplifiziert. Das Fragment des zehnten Buches fügt sich vollkommen ein in den abstrakten Formalismus des ersten Buches; der Nachweis, dass Glück und Tugend zusammenfalle, ist so vollständig, als man von jenem Standpunkt aus verlangen kann, geliefert; dass die Ungerechtigkeit als Krankheit der Seele ein Unglück sei, steht fest, es fragt sich nur, ob sie eine heilbare Krankheit ist oder nicht, und wenn heilbar, wie die Heilung zu bewerkstelligen sei, Fragen, auf deren Lösung nur in mythischer Form hingedeutet werden konnte.

Dass der eben betrachtete Abschnitt des zehnten Buches mit dem ersten unmittelbar zusammenhängen konnte, wird unbedingt zugegeben werden; weniger vielleicht, dass er durch eine Aenderung des ursprünglichen Planes von der Stelle, an die er gehörte, versprengt worden ist. Platon konnte ja nach beliebigen Abschweifungen auf das angeschlagene Thema zurückkommen. Aber Platon thut so wenig etwas dafür, diesen Zusammenhang ins Gedächtniss zu rufen, dass wir vielmehr annehmen müssen, er habe ihn absichtlich verschleiert. Das erste Buch wird ausdrücklich als abgeschlossenes Prooimion behandelt und im zehnten Buche wird mit keinem Wort darauf hingewiesen, dass dort die Beweisführung nicht abgeschlossen war und nun von neuem aufgenommen wird. Um die Gründe für dies Verfahren zu ermitteln, müssen wir zunächst an die Stelle zurückkehren, wo der Zusammenhang zerrissen wird.

Zu Beginn des zweiten Buches wird die Beweisführung des ersten von Glaukon und Adeimantos auf das heftigste angefochten, nicht als falsch, sondern als ungenügend. Was vermisst wird, ist der Nachweis, inwiefern Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit *αὐτὴ δι᾽ αὑτήν* der Seele nütze oder sie schädige, am genauesten p. 367b und c *τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα | αὐτὴ δι᾽*

αὐτήν, ἡ μὲν κακόν, ἡ δὲ ἀγαθόν ἐστι. Die Einwürfe treffen wenigstens den letzten Theil des ersten Buches nicht eigentlich. Was man diesem vorwerfen kann, ist weniger utilitaristische Begründung der Gerechtigkeit als einseitiges Urgieren der Begriffe, Deduktion aus voreilig abstrahierten allgemeinen Sätzen, Benutzung der Zweideutigkeiten des Sprachgebrauchs. Dass Sokrates auf die *δόξαι, τιμαί, δωρεαί* und *μισθοί*, welche die Gerechtigkeit im Gefolge habe, übertriebenes Gewicht gelegt habe (p. 367a 368d), kann man ihm eigentlich nicht vorwerfen, viel eher, dass er den Hinweis des Thrasymachos auf die Vortheile der Ungerechtigkeit nicht genügend entkräftet habe. Der Beweis, dass die Ungerechtigkeit unglücklich mache, ist rein begrifflich davon abgeleitet, dass sie eine *κακία ψυχῆς* sei. Die stärkste Stütze für diesen Satz ist der Sprachgebrauch, der *ἀρετή* und *κακία* einander entgegensetzt und andrerseits *κακία* als Synonym von *νόσος* gebraucht. Als Thrasymachos die gewöhnliche Ansicht umkehrt, und die Ungerechtigkeit als Tugend proklamiert, vermag ihm Sokrates nur entgegenzuhalten, dass der Ungerechte, zu dessen Wesen es gehört, überall mehr haben zu wollen, hierin den *ἀμαθεῖς* in andern Künsten gleiche. Die Bündigkeit dieser Widerlegung und den begrifflichen Formalismus der positiven Beweise des Sokrates hätte Glaukon anfechten können, nicht ihre utilitaristische Tendenz. Er hätte sagen können, es komme nicht nur darauf an, nachzuweisen, *τί οὖσα,* sondern auch *ποία οὖσα καὶ πῶς ταῖς ψυχαῖς τῶν κεκτημένων ἑκάστοτε ἐγγιγνομένη ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία τὸν μὲν εὐδαίμονα ποιεῖ τὸν δὲ ἄθλιον.* Man kann diese Forderung zur Noth in dem *τί ποιοῦσα* ausgesprochen finden; jedenfalls aber ist der gegen Sokrates erhobene Vorwurf, dass er die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht *αὐτὰς δι' αὐτάς* betrachtet habe, in dieser Form nicht gerechtfertigt. Auch dass sich Sokrates von der ursprünglichen Fragestellung nach dem Wesen zu der andern nach dem Werth der Gerechtigkeit hat hinwegtreiben lassen, kann ihm nicht füglich vorgeworfen werden; denn mit grosser Hartnäckigkeit führt er ja den Werth auf das Wesen zurück, und zudem sind Platon selbst beide Fragen so unlöslich verbunden, dass er auch im neunten und zehnten Buche mit grossem Nachdruck auf die Werthfrage zurückkommt.

Da sich Glaukon im weiteren Verlauf der Untersuchung wiederholt für befriedigt erklärt, so müssen wir aus dieser ent-

nehmen, was er eigentlich im ersten Buche vermisst hat. Zuerst erklärt er IV p. 445a die Untersuchung, ob die Gerechtigkeit nützlich oder schädlich sei, für überflüssig, da sie erledigt sei durch den Nachweis, dass sie als Gesundheit der Seele aus dem richtigen Verhalten der drei Seelentheile zu einander bestehe. Selbstverständlich verhält er sich dann auch am Schluss des neunten Buches, wo das Facit aus dem Nachweis der genauen Reciprocität der Tugend und Glückseligkeit gezogen wird, durchaus zustimmend. An beiden Stellen ist die Dreitheilung der Seele durchaus Voraussetzung. Die psychologische Zergliederung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit befriedigt Glaukon; sie muss er mithin im ersten Buche vermisst haben. Dass diese Dreitheilung bildlich 21 gemeint sei oder keine allgemeine | Geltung habe, wird mit keinem Worte gesagt. Sie wird scheinbar gefunden durch das Aufsuchen der zum Bestehen des Staates nöthigen Stände, während sie in Wahrheit wohl eher diesen zu Grunde liegt. Jedenfalls ist sie ebenso real wie diese und für den ganzen Aufbau des Idealstaates wie für die Beurtheilung der verfehlten Verfassungen durchaus wesentlich. Die auf die Dreitheilung der Seele gegründete Bestimmung der Tugenden ist der Standpunkt, von welchem Platon auf die dialektischen Erörterungen des ersten Buches herabsieht. Noch am Schluss des neunten Buches spricht sich der Glaube an die drei selbständigen Seelentheile mit nahezu roher Sinnlichkeit in dem bekannten Bilde aus.

Im zehnten Buche erscheint nun ein Unsterblichkeitsbeweis, welcher auf das genaueste an Voraussetzungen und Methode des ersten Buches sich anschliesst[1]), und unmittelbar darauf macht Platon selbst die Bemerkung, dass dies für seine Philosophie so wichtige Dogma bei einer mehrtheiligen Beschaffenheit der Seele nicht bestehen könne. Aber (p. 611b) ihrer wahrsten Natur nach

1) Man mache die Probe und lese X p. 608c unmittelbar nach I p. 354a: οὐδέποτ᾽ ἄρα λυσιτελέστερον ἀδικία δικαιοσύνης. Dort war ausgeführt, dass ihrer Natur nach die Ungerechtigkeit als Krankheit der Seele unglücklich, die Gerechtigkeit als Gesundheit glücklich macht; hier wird ausgeführt, dass Glück und Unglück mit diesem Leben nicht zu Ende ist. Der Nachdruck des folgenden Unsterblichkeitsbeweises liegt eigentlich auf der ewigen Unseligkeit des Ungerechten. An beiden Stellen wird zunächst ohne Bedenken eine einfache Seele vorausgesetzt, ebenso wie im Gorgias.

sei die Seele nicht so beschaffen, dass sie von Buntheit und Unähnlichkeit und Gegensatz gegen sich selbst voll sei. Wenn man erfassen wolle, wie sie in Wahrheit beschaffen sei, so dürfe man sie nicht betrachten, geschädigt durch die Gemeinschaft des Körpers und der andern Übel, sondern man müsse sie mit der Vernunft betrachten, wie sie sei, wenn sie rein geworden sei; dann werde man sie viel besser finden und deutlicher Gerechtigkeiten und Ungerechtigkeiten unterscheiden und alles, was bis jetzt durchgenommen wurde. „Jetzt haben wir zwar Wahrheit davon geredet, wie es im Augenblick scheint, — man muss aber auf ihre Weisheitsliebe blicken und bedenken, was sie erfasst und nach welchem Verkehr sie sich sehnt, gemäss ihrer Verwandtschaft mit dem Göttlichen und Unsterblichen und ewig Seienden, und wie sie sein würde, wenn sie derartigem ganz folgte und von diesem Drang emporgetragen wäre aus dem Meere, in dem sie jetzt ist, befreit von den Steinen und Muscheln, die jetzt in ihrem irdischen Gewand ihr viele angewachsen sind, irdische, steinige, wilde, durch die Gelage, welche man glückselig nennt. Dann würde man ihre wahre Natur sehen, ob sie einartig oder vielartig ist oder wie und in welcher Art sie sich verhält. Jetzt aber haben wir ihre Zustände und Arten in dem menschlichen Leben, wie ich glaube, geziemend durchgenommen."

Ist in diesen Bemerkungen wirklich nun eine Beschränkung der trichotomischen | Psychologie auf die empirische Betrachtung 22 der früheren Bücher enthalten? Nach ihrem Abschluss scheint es, als ob wenigstens Platon der Ansicht sei. Aber sie sind nicht einmal unter sich vollständig in Übereinstimmung; man glaubt, ihnen eine gewisse Eile und Verlegenheit anzumerken. Es macht den Eindruck, als habe Platon die wahre Natur der Seele und ihre einzig würdige Beschäftigung, die Schau des Göttlichen, jetzt gefunden; er blickt nicht nur auf andre Seelenthätigkeiten, sondern auch auf andre Gegenstände des Denkens mit einer gewissen Geringschätzung herab, denen er eilig so viel Concessionen macht, dass sie zur Noth bestehen können. Eine solche Concession ist zunächst die rein äusserliche, problematische Form. Wenn er p. 612a sagt: *καὶ τότ᾽ ἄν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδὴς εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως*, so ist streng genommen das dritte der mit *εἴτε* eingeleiteten Glieder zum mindesten überflüssig; aber auch darüber kann nach dem Vorhergegangenen

kein Zweifel sein, dass die *πολυειδὴς φύσις* in Wahrheit ausgeschlossen ist. Für die untergeordnete empirische Betrachtung könnte sie dabei immer noch mit beschränktem Rechte bestehen bleiben. Wenn es aber p. 611c heisst: Um zu erfassen, wie die Seele in Wahrheit ist, darf man sie nicht betrachten, entstellt von der Körperlichkeit, sondern wie sie ist, wenn sie rein geworden ist, *καὶ πολὺ κάλλιον αὐτὸ εὑρήσει καὶ ἐναργέστερον δικαιοσύνας τε καὶ ἀδικίας διόψεται καὶ πάντα ἃ νῦν διήλθομεν*, so ist damit doch die Verwerfung der früheren Untersuchungen gerade in ihrem wesentlichsten Ergebnisse offen ausgesprochen. Als der einzig sichere Weg, das Wesen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit aufzufinden, war früher von Sokrates die Untersuchung der grossen realen Verhältnisse des Staatslebens, bezeichnet worden. Da war dann die Gerechtigkeit erschienen als das richtige Verhältniss der drei Stände zu einander, analog im einzelnen als richtiges Verhältniss der drei Seelentheile. Jetzt soll plötzlich ein viel sichererer Weg zur Erkenntniss der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit existieren, wenn man die Seele in ihrer ursprünglichen, reinen, göttlichen Natur nimmt. Wie, das muss man sich nach andern Ausführungen Platons ausdenken: die Schilderung des Philosophen im siebenten Buch des Staates gibt darauf Antwort, welche ja mit dem auf psychologischer Grundlage construierten Staate auch nur durch dünne Fäden zusammenhängt. Von Gerechtigkeit in subjectivem Sinne kann bei der ganz reinen Seele so wenig die Rede sein wie von Ungerechtigkeit. Während des Erdenlebens kann, wenn wir von den zwei nur scheinbaren, niedern Seelentheilen absehen, die Gerechtigkeit der Seele nur darin bestehn, dass sie ihre ursprüngliche Natur möglichst bewahrt, dass sie sich der Betrachtung des Göttlichen hingibt und sich diesem dadurch so ähnlich als möglich bewahrt. An Stelle der „Tugenden“ tritt ein höheres, die Philosophie[1]). Die Ungerechtigkeit könnte nur in einem Abfall von ihrer ursprünglichen Natur bestehen, | der sich freilich bei ihrer Einfachheit und Göttlichkeit schwer begreifen lässt, aber doch von Platon angenommen wurde. Im Phaidon, dessen Standpunkt an unsrer Stelle ausdrücklich anerkannt wird, erscheint als Grund eine räthselhafte Liebe zum Körper (p. 81b, 108a), wo dann freilich der

23

1) Phaed. p. 82, rep. VI p. 504d, VII p. 518de.

reinen, nur erkennenden Seele gewissermaassen ein ἐπιθυμητικόν beigelegt wird. Die objective Gerechtigkeit, αὐτὴ ἡ δικαιοσύνη würde natürlich mit der Gottheit und der Idee des Guten zusammenfallen. Schwieriger ist die Frage, wie die objective Ungerechtigkeit bei rein speculativer Betrachtung besser als bei empirischer sollte erkannt werden. Sie könnte nur mit der Quelle des Übels in der Welt überhaupt zusammenfallen; aber über diese ist Platon sein ganzes Leben lang zu keiner festen Ansicht gelangt, obwohl sich ihm die Nothwendigkeit ihrer Annahme mit zunehmenden Jahren immer lebhafter aufdrängte. Wollte man aber auch zugeben, dass Platon auf speculativem Wege über diese Fragen zu einem befriedigenden Abschluss gelangt sei, so würde man dann erst recht annehmen müssen, dass er im zehnten Buche des Staates nachträglich den grössten Theil des Vorhergehenden verwerfe. Er lässt zwar wiederholt der empirischen Betrachtung einen untergeordneten Werth; eigentlich aber erscheint ihm diese Betrachtung nicht nur untergeordnet, sondern unvollkommen und zum mindesten überflüssig, da er ja einen sowohl einfacheren wie bessern Weg kennt. Die Annahme, dass ihm der untergeordnete Werth der empirischen Psychologie auch während der Abfassung der früheren Bücher stets gegenwärtig gewesen sei, wird sich schwer aufrecht erhalten lassen, man müsste denn annehmen, Platon sei auch vom untergeordneten Werth seinerzeit lebhaft durchdrungen gewesen, was bei speculativen Philosophen selten ist. Zudem erscheinen ja die niedern Seelentheile in den frühern Büchern gar nicht bloss als irdischer Schmutz, der so schnell wie möglich zu entfernen ist; sie haben sich unterzuordnen, aber sind integrierende Glieder in der Ökonomie des Gesammtorganismus, so gut wie der zweite und dritte Stand im Staatsleben. Der Standpunkt des zehnten Buches lässt lebhaftes Interesse an der lebendigen Wirklichkeit und lebhafte Wirksamkeit im Staatswesen, wenn auch in noch so idealem Sinne, gar nicht zu; er bedingt rein contemplative Askese.

Ich glaube somit, dass die Psychologie des Staates keine einheitliche ist und dass Platon die verschiedenen psychologischen Partien nicht zu gleicher Zeit geschrieben haben kann, wenn auch vielleicht wenige Jahre zum Wechseln des Standpunktes hinreichend waren. Es ist Platon auch nicht gelungen, diese verschiedenen Theile derartig zu einem einheitlichen Werke zu ver-

arbeiten, dass von ihrem verschiedenen Ursprung keine Spuren mehr zurückgeblieben wären.

Verhältnissmässig am reinsten lässt sich die älteste Partie noch aussondern, ein älterer Dialog Thrasymachos ἢ περὶ δικαιοσύνης, den Platon wie eine Schale um die Untersuchungen über den Staat legte. Zu diesem Dialog gehört ausser dem ersten Buche 24 vom zehnten Buche | p. 608c—611a unverändert[1]), woran sich dann ein eschatologischer Mythos schloss. Von diesem mag manches im Schlussmythos unseres Staates beibehalten sein, der jedenfalls mehr nur erweitert ist, um als Finale des gesammten Werkes zu dienen, als dass er in der Tendenz abwiche. Namentlich mag die kosmologische Scenerie hinzugefügt sein[2]), und wir werden uns den ursprünglichen Mythos des Thrasymachos mehr nach der Analogie des Gorgias vorzustellen haben.

Der Gründe, wesshalb Platon den vollständig abgeschlossenen Thrasymachos nicht herausgab, sondern durch den Gorgias ersetzte, lassen sich mancherlei denken. Inwiefern der Gorgias wirklich eine erheblich verbesserte Auflage ist, wurde oben schon ausgeführt. Wenn hier Schritt für Schritt die Rhetorik für die *διαφθορὰ τῶν νέων* verantwortlich gemacht wird, bloss weil ihr ein solides wissenschaftliches Fundament fehlt, ohne dass dabei

1) Wenn Rohde, Psyche II² S. 265 sagt: „Plato hat nicht von jeher den Unsterblichkeitsgedanken bei sich gehegt. Mindestens sehr im Hintergrunde seines Denkens und Glaubens muss dieser Gedanke gestanden haben, solange er selbst die Welt aus dem Gesichtspunkte eines wenig weitergebildeten Sokratismus betrachtete", so erhellt aus dem Vorstehenden, warum ich diese Ansicht nicht theilen kann. Die Unsterblichkeit ist im Gorgias längst festes Dogma. Für einen sokratisch-skeptischen Standpunkt kann man die Aeusserungen der Apologie nicht anführen, welche darin das Vorbild der spätern Trostschriften ist, dass sie für alle Fälle, auch für den der gänzlichen Vernichtung, über den Tod zu trösten versucht.

2) In seiner jetzigen Form setzt der Mythos des Staates den Phaidon voraus und korrigiert ihn einmal ausdrücklich. Dort p. 107d heisst es: *λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἑκάστου δαίμων ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ κ. τ. λ.*, im Staat X p. 617e verkündigt Lachesis: *οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε.* Platon fürchtete also, im Phaidon der Willensunfreiheit noch zu viel Raum gelassen zu haben, obwohl ihm auch im Staate die Motivierung der Willensfreiheit resp. moralischen Verantwortlichkeit noch schlecht genug gelingt. Man sieht daraus, wie wichtig ihm dies Postulat war, aber auch, was ohnehin anerkannt sein sollte, dass die mythische Form sehr ernst dogmatisch gemeinten Inhalt keineswegs ausschliesst. — Der Abschnitt von der Looswahl gehörte also wohl nicht zum Thrasymachos.

der historischen Gestalt des greisen Rhetors Unrecht geschähe, so waren im Thrasymachos dem ersten bedeutenden Lehrer der Beredsamkeit die ungebildetsten Manieren und die immoralistischsten Theorien angedichtet worden, jedenfalls ohne jeden realen Rückhalt. Diese ungeheure, echt platonische Ungerechtigkeit mochten den Verfasser selbst veranlassen, den Vernichtungskampf gegen die Rhetorik in vorsichtigerer Weise zu beginnen. Als Platon sich dann geraume Zeit später entschloss, die Untersuchungen vom Staat herauszugeben, war dieser Gesichtspunkt nicht mehr von gleicher Bedeutung, wie überhaupt die Rücksicht auf eine populäre Wirksamkeit kaum eine Rolle mehr spielt. Platon mochte auch die Lust verloren haben, neue, poetisch reichgeschmückte Scenerien zu schaffen, und so legte er den sorgfältig ausgeführten, jugendlich eristischen Dialog als Rahmen um die tiefgreifenden Untersuchungen vom Staat, nicht ohne durch die Rede des Glaukon den inzwischen fortgeschrittenen Standpunkt deutlich hervorzuheben.

| Vielleicht machte ein besonderer Umstand ihm die Jugendarbeit auch wieder lieb, nämlich, dass er in der Psychologie, nachdem er, soweit ihm das seine Natur gestattete, eine empirisch-analytische Periode durchgemacht hatte, welche ihn zur Lehre von den Seelentheilen führte, zu einer gnostisch-ontologischen Betrachtung zurückgekehrt war, die sich im Resultat mit der naiv übernommenen monistischen Seelenlehre seiner Jugend berührte. 25

Aber das wird bestritten, und ich muss daher auf die Phasen der platonischen Psychologie kurz eingehen. Ich begnüge mich, mich mit demjenigen auseinanderzusetzen, welcher das Problem der platonischen Psychologie am gründlichsten angegriffen hat, Fritz Schultess in seinen platonischen Forschungen (Bonn 1876). Schultess verspricht sich mit Recht von der sorgfältigen Verfolgung eines einzelnen Dogmas mehr Erfolg als von der Reconstruction eines (nicht existierenden) Gesammtsystems der platonischen Philosophie. Er stellt auch nach Bonitz' Vorgang die richtige Forderung der genauen Analyse jedes einzelnen Dialogs, die Ermittlung der Absicht Platons, selbst ohne Rücksicht auf eigene neuplatonische Wünsche. Seine gründlichen und scharfsinnigen Erörterungen scheitern aber doch wieder an einem apriorischen Postulat, dem einer stetigen und geradlinigen Ent-

wicklung[1]), und da man als Ziel der Entwicklung stets das betrachten wird, was der eignen Ueberzeugung am nächsten steht, und Schultess Anhänger der modernen Theorie von den Seelenvermögen ist, so sind ihm diejenigen platonischen Dialoge die vollkommnern, also auch die späteren, in welchen die Theorie von den Seelentheilen vorgetragen wird, obwohl Sch. selbst mit Recht vor einer Ueberschätzung dieser Theorie im Sinne der modernen Psychologie warnt. Er statuiert also die Entwicklungsreihe, welche zugleich eine chronologische sein würde: Phaidon, Phaidros, Republik, Timaios (S. 50 ff.). Wir brauchen uns bei der stellenweise sehr subtilen Argumentation nicht im einzelnen aufzuhalten, sobald es uns gelingt, das Gesetz des geradlinigen Fortschritts an einer Stelle zu durchlöchern. Zu diesem Zwecke genügt der Rückblick Platons auf seine psychologischen Erörterungen rep. X p. 611 a. Die Wichtigkeit dieser Stelle für die platonische Psychologie hat Schultess anerkannt und beschäftigt sich mit ihr auf S. 49 und S. 58; er reisst sie aber zu sehr aus dem Zusammenhange und interpretiert sie nicht richtig, S. 58: „Im Phaidros und in den ersten Büchern vom Staate hatte er die Unsterblichkeitsfrage höchstens im Vorbeistreifen berührt. Erst das zehnte Buch führt ihn zu einer genaueren Besprechung derselben zurück, und alsbald tritt der Konflikt zwischen dem früheren und dem nunmehrigen Dogma grell zu Tage. Es wird ihm — wenn wir den Ausdruck gebrauchen dürfen — gleichsam bange,
26 wie sich | von einem aus mehreren Theilen zusammengesetzten und nicht einmal sehr harmonisch zusammengesetzten Wesen noch ferner behaupten lasse, dass es ewig und unsterblich sei. Doch er fährt selbst gleich fort: *ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχὴ καὶ ὁ ἄρτι λόγος* (p. 610) *καὶ οἱ ἄλλοι λόγοι ἀναγκάσειαν ἄν*. Mit den *οἱ ἄλλοι λόγοι* denkt Platon an die übrigen Unsterblichkeitsbeweise im Phaidon, die auch dann bestehen bleiben, wenn der auf die Einfachheit der Seele gestützte gefallen ist. Damit ist jenes damalige Argument zurückgenommen,

1) Als Argument S. 64: . . . so wäre der geradlinige Fortschritt der platonischen Gedankenentwicklung in der Mitte unterbrochen. S. 67: Wir müssten ja . . . einen zweimaligen Wechsel in Platons Lehrmeinungen annehmen. S. 71: Sein Philosophieren würde sich in einer Spirallinie schwankend zwischen Fortschritt und Rückschritt bewegen.

so förmlich, als man es bei einem Autor erwarten darf, der ganz in der objectiven Weise des dramatischen Dichters seine Person stets völlig in den Hintergrund treten lässt." In dieser Argumentation ist Platons wahre Meinung völlig zum Gegentheil verkehrt. Jenes damalige Argument, d. h. der Unsterblichkeitsbeweis aus der Einfachheit der Seele, ist so wenig zurückgenommen, dass vielmehr die Lehre von den Seelentheilen zu beschränkter Giltigkeit herabgedrückt wird, weil Platon das Postulat der Unsterblichkeit feststeht und diese wieder eine einfache Seele voraussetzt. Es läuft daher auch Platons Worten direkt zuwider, anzunehmen, *ὁ ἄρτι λόγος* und die andern Unsterblichkeitsbeweise im Phaidon (ausser dem „zurückgenommenen") hätten auch bei zusammengesetzter Natur der Seele Giltigkeit. Vielmehr bezeichnet er hier an einer der zuletzt geschriebenen Stellen des Staates ausdrücklich den Standpunkt des Phaidon als den höheren, wie auch die Bücher VI und VII, in denen der Staat gipfelt, sich ganz in dem Gedankenkreise des Phaidon bewegen. Sollen wir also die „Entwicklung" umdrehen und die Dialoge mit trichotomischer Psychologie mitsammt dem Timaios vor den Phaidon und den Abschluss des Staates rücken? Keineswegs. Wir haben genug äussere Daten, um in der Psychologie Platons ein mehrfaches „Schwanken" nachweisen zu können, ohne dass es desshalb nöthig wäre, von partiellen Rückschritten zu reden, wenn man sich nur das Ziel des Philosophen im einzelnen Falle klar vor Augen hält und die verschiedenen Quellpunkte seiner Psychologie berücksichtigt.

Fest steht zunächst, dass der Phaidros vor 390 geschrieben und der Gorgias vor dem Phaidros, da Phaidros p. 261 a auf ihn Bezug genommen wird[1]). Im Gorgias erscheint zuerst das Totengericht mit Verzicht auf einen dialektischen Unsterblichkeitsbeweis, deutlich orphischen Anschauungen entlehnt. Ohne Reflexion wird hier die Seele als einheitlich genommen; an der ungerechten Seele sind die Narben und Schwielen ihrer Laster sichtbar. In gleicher Weise setzte der Thrasymachos Einfachheit der Seele einfach voraus; der Versuch, die Unsterblichkeit daraus zu beweisen, dass die Seele an dem ihr eigenen Uebel nicht zu Grunde gehe, ist höchst mangelhaft.

---

1) Vgl. Zeller IIa[4] S. 541,1.

Ganz andere Anregungen liegen kurze Zeit darauf der Psychologie des Phaidros zu | Grunde. Die Seele erscheint hier vor allem als Prinzip des Lebens und der spontanen Bewegung, und darauf gründet sich ihre Unsterblichkeit. Als solches durchdringt sie die ganze organische Natur und die Abstufung der Organismen hat zur Folge, dass verschieden geartete Seelen oder verschiedene Theile der Seele angenommen werden, welche nur im Menschen vollständig vereinigt sind[1]). Dass die Lehre von den Seelentheilen auf pythagoreische Anregungen zurückgehe, hat auch Schultess S. 2 richtig hervorgehoben[2]). Im Phaidros wird sie in einem poetischen Mythos benutzt zur Erklärung eines psychologischen Problems, der Liebe. Dass der begehrliche Seelentheil hier schon in der Praeexistenz vorhanden ist, hat manche Missstände, aber den einen grossen Vortheil, dass der Fall der Seelen begreiflich wird.

Nach 382 sucht Platon sodann im Menon ein wichtiges Stück seiner Unsterblichkeitslehre, das Erkennen als *ἀνάμνησις* nach seiner Ansicht experimentell zu erweisen. Der Eingang dieser Episode knüpft an orphische Weisheit Pindars von der Gottverwandtschaft des Menschen an; ihre eigentliche Tendenz aber ist gnostisch-ontologisch. Von dem Problem der Einfachheit und Unsterblichkeit der Seele zu reden, war hier keine Veranlassung, da es sich nur um das Erkennen handelt; aber die Seele ist schon hier vorwiegend Erkenntnissprinzip des ewig und unbewegt Seienden. Hauptsächlich aus dieser Natur, aus der Verwandtschaft des Erkennenden mit seinem Objekt wird unter Verweisung auf den Menon im Phaidon die Unsterblichkeit bewiesen und dabei durchaus Einheitlichkeit der Seele vorausgesetzt. Zum Stand-

---

1) Gleichwohl ist auch hier Platon vollkommen klar, dass vieles für eine einfache Seele spricht, p. 230a: — — *σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ᾽ ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερον καὶ ἁπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.* Das gute Programm von Paul Brandt „Zur Entwicklung der Platonischen Lehre von den Seelenteilen" (M. Gladbach 1890) hätte im folgenden mehr berücksichtigt werden sollen.

2) Philolaos in den theologum. arithm. p. 20ss. Böckh S. 159: *Καὶ τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζῴου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φιλόλαος ἐν τῷ περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον· κεφαλὰ μὲν νόω, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῶ πρώτω, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος, ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπω ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζῴω, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων.* Vgl. Rohde, Psyche II² 170, 2

punkt des Phaidon bekennt sich ausdrücklich die abschliessende Stelle des Staates p. 611a. Es ist kein Abfall von diesem Standpunkt, wenn im Timaios die alte Trichotomie wieder aufgenommen wird; denn eine beschränkte Berechtigung für das Gebiet der Empirie war ja auch am Schlusse des Staates der Trichotomie zugesprochen worden. Der Timaios ist nun allerdings nichts weniger als empirisch; aber in Platons Augen von der inzwischen erreichten ontologischen Betrachtungsweise aus doch von untergeordnetem Werth; er beschäftigt sich mit dem Reiche des Scheins und des Werdens, sein Ziel ist nicht die Wahrheit, sondern *τὸ εἰκός*. Der Missstand des Phaidros wird vermieden, indem die niedern Seelentheile auf dieses Erdenleben beschränkt werden, aber freilich wird dem schuldlosen *λογιστικόν* gegenüber dann eigentlich alle Jenseitstheologie, wenigstens alle Strafjustiz gegenstandslos. 28 So scheint es in der That, als ob die Lehre Platons zwischen Einheitlichkeit und Zusammengesetztheit der Seele beständig hin- und herschwanke, und es ist sehr wohl möglich, dass in Platons Geiste der eine Gesichtspunkt zeitweise die übrigen in den Hintergrund drängte. Ein gewisser Fortschritt würde dann nur darin bestehen, dass er zuletzt verstand, im Staat und im Timaios, was ursprünglich nebeneinander bestand und sich ausschloss, zu subordinieren. Übrigens ist es das gute Recht des Dialogs, die verschiedenen Motive erklingen zu lassen, wie sie aufsteigen und je nach Bedarf auszuführen. Die Furcht vor dem Anschein der Inconsequenz lag Platon völlig fern. Die sehr verschiedenen Ausgangspunkte seiner Psychologie liegen mitunter in ein und demselben Dialog dicht nebeneinander.

Drei Ausgangspunkte lassen sich als die hauptsächlichsten angeben. Es ist erstens der ethisch-religiöse, welcher die Seele als Organ der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit fasst und aus ethischen Gründen Unsterblichkeit postuliert. Er herrscht im Gorgias, spielt aber auch noch im Phaidon und Staat eine grosse Rolle. Platon lehnt sich hier vielfach an orphische Lehre an. Zweitens ist es der naturphilosophische Ausgangspunkt, welcher die Seele als Prinzip des Lebens und der Bewegung fasst. Auf ihm beruht die Trichotomie und die primitiven Versuche einer empirischen Psychologie im Phaidros und Staat. Der dritte und letzte Gesichtspunkt ist der gnostisch-ontologische, welcher der Seele als Organ der Erkenntniss des Seienden ewiges Sein ver-

bürgt. Wenn Platon auch letzteren Gesichtspunkt immer mehr in den Vordergrund rückt und zuletzt mit deutlichem Bewusstsein am höchsten stellt, so hat er sich von den andern doch niemals ganz abgewendet und auch von Anfang an liegen bereits sämmtliche Keime nebeneinander. So haben wir schon im Phaidros orphischen Sündenfall, platonische Ideenlehre und pythagoreischen Vitalismus nebeneinander. Nur letztere Betrachtungsweise trat im Laufe der Zeit mehr zurück, während sich die orphische Theologie mit der ontologischen Spekulation stets friedlich vertrug.

So ist denn die Lehre von den Seelentheilen zwar nicht das einzige, wohl aber das instruktivste Dogma, an dem sich nachweisen lässt, wie misslich es ist, bei Platon einer geradlinigen Entwicklung nachzuspüren und gar danach die Dialoge chronologisch anzuordnen[1]).

Nicht die Entwicklung der platonischen Psychologie half uns zu einem Leitfaden für die allmähliche Entstehung des Staates, sondern umgekehrt die redaktionellen Merkmale im zehnten Buch lehrten den Zielpunkt der platonischen Seelenlehre erkennen. Ein so deutliches Eingeständniss des Wechsels der Perspective, wie es 29 an jener Stelle vorliegt, muss uns | ermuthigen, nach weiteren Spuren für das allmähliche Emporwachsen des Staatsideals und sein schliessliches Zurücktreten gegenüber der einsamen Glückseligkeit des Philosophen zu suchen. Man hat diese Verpflichtung auch dann, wenn man den Verfechtern der Einheit die fragliche Ueberlieferung über die successive Entstehung des Staates ruhig preisgibt[2]). Diejenigen Partien, welche als Nachtrag auf vertiefter Grundlage erscheinen, wie die Kritik der Dichtung im zehnten Buche, brauchen keineswegs desshalb in dieser äusserlichen Weise angegliedert zu sein, weil die Publikation der früheren Abschnitte ein nachträgliches Umarbeiten verhinderte, sondern Platon kann entweder durch den Fortgang der eignen Forschung oder durch neue literarische Erscheinungen veranlasst worden sein, die Frage

---

1) Mehr Erfolg, aber erst für die späteren Dialoge, würde meines Erachtens eine Untersuchung über Platons Ansichten vom Ursprung des Bösen versprechen, welches Problem seit dem Timaios auf metaphysischem Gebiete das psychologische ablöst.

2) R. Hirzel, Der Dialog I S. 231, 1.

von neuem vorzunehmen, und gab sie dann lieber in abgeschlossener Form, neben welcher er die frühere Untersuchung, die in seinen Augen nicht falsch, sondern nur unvollständig war, ruhig stehen liess[1]). Aber nicht einmal für diejenigen Stellen, an welchen Platon ausdrücklich andere Stellen des Staates vor erfolgten Angriffen oder Missdeutungen zu schützen scheint, ist die Annahme einer besondern Herausgabe einzelner Theile des Staates nöthig. Auch ohne buchhändlerische Publikation liess sich eine halbe Oeffentlichkeit der Lehren und Werke Platons kaum vermeiden, selbst wenn ihre Vermeidung in der Absicht des Urhebers gelegen hätte. Bei einem so weit angelegten Werke wie der Staat ist es kaum anders denkbar, als dass Abschriften einzelner Theile unter der Hand auch über den Kreis der unmittelbaren Schüler hinaus bekannt waren. Ich habe an anderer Stelle (Chronol. Beitr. aus Isokr. z. Plat. S. 33 [oben S. 117]) Isokrates ad Nicocl. § 7 auf die Spannung bezogen, mit welcher gerade der platonische Staat erwartet wurde. Sollte diese Beziehung irrig sein, und Isokrates sich auf irgend ein anderes Prosawerk beziehen, so wird man vom Staate erst recht anzunehmen haben, dass er mit Spannung erwartet wurde, und gewiss waren einige Hauptsätze längst vor dem Erscheinen in weiteren Kreisen bekannt, wenn auch wohl zumeist die paradoxesten.

| An dem Gerede des Publikums, der sogenannten öffentlichen Meinung, lag Platon nichts, als er sich entschloss, den 30

---

1) R. Hirzel, Der Dialog I S. 236, erblickt hier gerade eine besondere Kunst: „Auch der Widerspruch, in den Sokrates dadurch mit sich geräth, dass er früher die Dichtung nur theilweise, jetzt aber ganz von seinem Staate ausschliesst (vgl. X S. 595 A mit III S. 397 D), spiegelt keineswegs Platos eigne Entwicklung und war nicht unbeabsichtigt von ihm, sondern fügt sich in den methodischen und künstlerischen Plan des Werkes, insofern darin ein Gespräch der Wirklichkeit möglichst treu dargestellt werden sollte, in solchen aber die Gedanken allmählich reifen, sich klären und berichtigen: so waren erst jetzt die Prämissen zu einem Schluss gegeben, der das Verhältniss der Dichtkunst zum Staat viel tiefer fasst, als dies früher möglich war." Ich fürchte, Hirzel nimmt hier künstlerische Nonchalance für höchste realistische Kunst. Er übersieht den fragmentarischen Charakter des ganzen zehnten Buches. Für die tiefere Fassung des Verhältnisses vom Staat zur Dichtung sind die Vorbedingungen nicht erst jetzt, sondern etwa nach dem fünften Buche gegeben. An dieser Stelle, zwischen der Betrachtung des Erdenglücks des Gerechten und Ungerechten und der Perspektive ihrer Schicksale im Jenseits wirkt die Revision eines einzelnen pädagogischen Kapitels nur störend.

Staat herauszugeben. Seit er sich im Gorgias von der athenischen Politik losgesagt hatte, war sein Leben von mannigfachen Geschicken, sein Herz von Hoffnungen und Enttäuschungen in jähem Wechsel bewegt worden. Er hatte in Ägypten noch die starren Formen des alten Absolutismus mit seiner Beamtenhierarchie funktionieren sehen, und jene scheinbare Stetigkeit und Ordnung war dem revolutionsmüden Athener dem Treiben der Volksversammlung gegenüber als ein Segen erschienen. Sogar die hieratische und banausische Erstarrung der aegyptischen Kunst empfand der Zeitgenosse des Praxiteles als einen Vorzug. In Italien hatte durch die Berührung mit einzelnen Pythagoreern die Hoffnung auf Züchtung einer priesterlichen Herrenkaste als Sauerteig für den Staat der Zukunft neue Nahrung empfangen, in Sicilien hatte er den Tyrannen auf seinem Thron aufgesucht und einen entsetzten Einblick in das Getriebe der unersättlichen Leidenschaften an seinem Hofe und die ganze vergoldete Unseligkeit gethan; aber er hatte in Dion auch den Mann gefunden, durch den er seinen Traum des Philosophen auf dem Thron verwirklichen zu können hoffte, und an den er sich mit der ganzen Gluth seines schaffensbedürftigen Herzens anschloss. Auch in Athen lagen bis zum Tode Dions die beiden Seelen in Platons Brust in beständigem Zwiespalt, die angeborene gesetzgeberische, die in Solon und Pythagoras ihre Vorbilder fand, und die contemplativ-wissenschaftliche, deren Resignation aus Leben und Lehre des Meisters ihre Nahrung zog. Und wenn in jener heissblütigen Zeit auch die Lehrthätigkeit und die sie begleitende litterarische Wirksamkeit häufig zum leidenschaftlichen Kampfe wurde mit den anmasslichen Truglehren der Rhetorik und den Irrlehren einer in Platons Augen sophistischen Sokratik, so war er doch allezeit bereit, auf einer grösseren und gefährlicheren Arena Werth und Dauerhaftigkeit seiner Ideale zu erproben.

In einer Ruhepause dieses Conflicts und zwar in einer Stimmung der Resignation entschloss sich Platon, seine Studien über den Staat herauszugeben, mehr aus eignem Bedürfniss und für seine näheren Freunde als für ein grösseres Publikum. Er legt die Acten seiner reformatorischen Bestrebungen vor, so dass aus ihnen von selbst hervorgeht, warum es ihm nicht vergönnt war, praktisch zu wirken. Es kam ihm dabei durchaus nicht darauf

an, die grossen Unterschiede der Stimmung, aus der die einzelnen Theile entstanden waren, und die damit zusammenhängenden Unterschiede der Theorie zu verwischen; im Gegentheil, je grösser sein idealistischer Optimismus einst gewesen war, desto begründeter war nun seine Resignation, nachdem ihm die Schlechtigkeit der menschlichen Natur die Ausführung seiner Ideale unmöglich gemacht hatte. Sich seiner Hoffnungen und Entwürfe zu schämen, hatte er keinen Grund. Das stand ihm nach wie vor fest: Wenn eine gründliche Besserung möglich ist, so ist sie es nur auf diesem Wege. Solche Widersprüche aber über die Durchführbarkeit des | Ideals, wie zwischen V p. 466d ff., 31 469e ff. und IX p. 592a ff., hat Platon sicherlich nicht ohne Bewusstsein stehen lassen; sie haben für uns autobiographischen Werth.

So ist uns der Staat zwar nicht das einzige Werk eines ganzen bewegten Lebens, aber ein werthvoller Spiegel der mannigfach wechselnden Tendenzen und Anschauungen etwa aus den ersten zwanzig Jahren der öffentlichen Wirksamkeit Platons. Nicht ein allmähliches Herauswachsen der vollkommneren Gesichtspunkte aus den niederern wie in der lebendigen Discussion findet statt, sondern das Grübeln und Schwanken vieler Jahre hat unverkennbare Spuren zurückgelassen. Die verschiedenen Hauptschichten sind von Krohn trotz einzelner Übertreibungen richtig und mit feinem Gefühl bestimmt. Wir haben vor ihm nur den Vortheil, dass wir die Conceptionszeit der Hauptpartien an der Hand der übrigen Dialoge noch einigermaassen bestimmen können.

Bis vor den Gorgias zurück, also in die Anfänge der Platonischen Thätigkeit überhaupt, führt uns der später als Rahmen verwendete Thrasymachos mit seiner kampfesfrohen, formalen Dialektik. Er setzt lebhafte Controversen sophistischer Art über die Gerechtigkeit und *ὁμόνοια* voraus, an denen wahrscheinlich auch Antisthenes sich betheiligt hatte. Die Unsterblichkeit steht Platon hier bereits so fest als im Gorgias; doch wird schon ein wenn auch sehr unvollkommner Beweis versucht. Die Einfachheit der Seele wird ohne Prüfung der orphischen Theologie entnommen.

Auf wesentlich gleichen theoretischen Anschauungen beruhen sodann die Bücher II—V und VIII und IX, wenn man

auch Kunert (p. 26 ss.) zugeben müssen wird, dass die Construction der verfehlten Staaten zur Auffindung der Ungerechtigkeit eine Erweiterung des ursprünglichen Planes ist. Obwohl mit dieser Erweiterung eine Verdüsterung der Stimmung Hand in Hand geht, so wird die ganze Partie doch eng zusammengehalten durch die genaue Parallelisierung der Einzelseele mit dem Staat, welche die drei Stände des Idealstaates, die drei Seelentheile und die Stufenleiter der Verfassungen zur Folge hat. Die trichotomische Psychologie hat dieser Theil des Staates mit dem Phaidros gemein. Sie tritt dort auf, wie eine neue Entdeckung und gibt noch zu starken Bedenken Anlass. Aus innern Gründen die Priorität der einen oder andern Ausführung schliessen zu wollen, wäre misslich, da die Seelentheilung an beiden Orten ganz verschiedenen Absichten dient; jedenfalls stützt sich Platon im Staate nirgends auf den Phaidros; wir müssen vielmehr einen ernstlichen Versuch zu empirisch-psychologischer Forschung anerkennen, so mangelhaft uns theilweise die Begründung scheinen mag. Charakteristisch ist für den ersten constructiven Theil der pädagogische Optimismus, der die Entsagungsfähigkeit der menschlichen Natur überschätzt und ebenso die Grösse gewisser schädlicher Einflüsse, wie Poesie und Musik, nach deren Beseitigung alles von selbst zum besten Ziele zurückkehren werde. Der Platons
32 Natur eigentlich | fernliegende socialistische Optimismus lässt diese constructive Partie neben dem Phaidros als das Jugendfrischeste erscheinen, was er geschrieben hat; sie schliesst in gewisser Weise die *ὁμόνοια*-Utopien der Sophistenzeit ab, freilich mit einem Erziehungsplan mit pythagoreischem Ernst und mit Beschränkung des Communismus auf die Herrenkaste, welche sich am ersten mit einem geistlichen Ritterorden vergleichen liesse. Die Unsterblichkeit der Seele spielt in jener ganzen Partie keine Rolle, namentlich nicht in der Erziehung der *φύλακες*[1]); doch folgt daraus keineswegs, dass sie Platon damals nicht festgestanden habe; der immanente Lohn des gerechten Handelns schien ihm für einen thätigen Kriegerstand zunächst der wichtigere Gesichtspunkt, einen Stand, dem ja die letzten

---

1) Die Stellen bei Rohde a. a. O. S. 559.

Ziele der Erkenntniss noch verschlossen waren. Dass diese ganze Partie sich nicht allzu lange über die Epoche des Phaidros heraberstreckt zu haben braucht, geht daraus hervor, dass auch die nachträgliche Kritik der Kunst im zehnten Buche sich noch auf das nächste mit Dialogen jener Epoche (Ion, Kratylos) berührt; ja der Phaidros selbst enthält zu jener psychologisch vertieften Partie eigentlich schon alle Voraussetzungen[1]).

Die letzte Schicht des Staates, das sechste und siebente Buch und die Überarbeitung des zehnten, fügt sich nur gezwungen dem constructiven Idealismus des Haupttheiles; diese ergreifende Schilderung des Philosophen beweist eigentlich, wesshalb aus der lebensfreudigen Construction der Kallipolis auf Erden nichts werden kann, solange die berufenen Herrscher zu contemplativem Egoismus verbannt sind. Die „sogenannten Tugenden" sinken neben der Ideenschau zu Schatten zurück (VII p. 518d) und blitzartig erhält durch die Thätigkeit der Intuition die Seele wieder die Einsicht von ihrer Gottähnlichkeit, damit ihrer Einheitlichkeit und Unsterblichkeit.

Dieselbe Stimmung und dieselben Anschauungen treten mit hinreissender Kraft im Phaidon hervor, auf welchen sich ja auch das zehnte Buch des Staates an entscheidender Stelle beruft. Der bald nach 382 geschriebene Menon steht zwischen Gorgias und Phaidon mitten inne. Der damals von müssigen Rhetoren wieder heraufbeschworene Schatten des Sokrates mochte Platon veranlassen, auch seinerseits dem Lehrer ein Denkmal zu setzen, wie er es verstand, während Xenophon und Lysias sich mit der Widerlegung des polykratischen Pamphlets abmühten. Aus derselben Stimmung heraus erfolgte Redaktion und Abschluss des Staates, wohl nicht lange nach 380; vielleicht dachte Platon, überhaupt mit Irren und Streben abzuschliessen, und so legte er mit lässiger Hand die Documente eines reich bewegten Lebens | vor, wie sie emporgewachsen waren im Laufe der Zeiten. 33
Zurückzunehmen hatte er von seinen Bestrebungen nichts. Noch

---

1) Die ausführenden Nachträge zur Weibergemeinschaft im V. Buche können ganz gut durch Aristophanes' Ekklesiazusen mit hervorgerufen worden sein, ohne dass dieser seinerseits Platon im Auge hatte.

in den Gesetzen (V p. 739b ss.) hält er prinzipiell an seinem Idealstaat durchaus fest.

Aber wenn er gemeint hatte, es sei ihm an der Schwelle des Greisenalters vergönnt, in stiller Contemplation der Lösung der Seele aus den Fesseln des Leibes entgegenzuharren, so hatte er den feurigen Thatendrang seiner Seele unterschätzt. Die Schule führt ihn ins Leben zurück, stellt ihn vor neue Gesichtspunkte und neue Aufgaben, und in den nächsten dreissig Jahren hat er mit unerbittlicher Wahrheitsliebe selbst Hand angelegt, seine Lieblingsdogmen niederzureissen und, freilich mit sinkender Schöpfungskraft, durch neue Lehren zu ersetzen.

Wenn ich nicht irre, sagt uns Platon selbst, wie er seine früheren Bestrebungen beurtheilte, in einer späteren Zeit, als er auf der Höhe seiner Kraft und seines Ruhmes und wohl auch des ihm erreichbaren Glückes stand, als er in seinem Denken und Lehren das Ziel seines Lebens erreicht zu haben glaubte und für das höchste Ziel den schönsten Ausdruck fand. „Auf Unsterblichkeit ist alles menschliche Streben gerichtet", lehrt Diotima[1]), und der Ausdruck des Willens zur Unsterblichkeit ist der Zeugungstrieb. Die natürliche Fortpflanzung und Thaten, die unsterblichen Nachruhm sichern, gehen auf dieselbe Wurzel zurück. Die nun, welchen der Zeugungstrieb in der Seele wohnt, suchen zu zeugen, was der Seele zukommt, Vernunft und die übrige Tugend. Solche Erzeuger sind alle Dichter und alle schöpferischen Künstler: *πολὺ δὲ μεγίστη, ἔφη, καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἡ περὶ τὰς τῶν πόλεων τε καὶ οἰκήσεων διακοσμήσεις, ᾗ δὴ ὄνομα ἐστὶ σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη.* Wenn einer davon die Seele erfüllt hat, sucht er das Schöne, in dem er zeugen kann; denn im hässlichen kann er nicht zeugen; und wenn er einen schönen Körper mit einer schönen Seele vereint findet, *πάνυ δὴ ἀσπάζεται τὸ ξυναμφότερον, καὶ πρὸς τοῦτον τὸν ἄνθρωπον εὐθὺς εὐπορεῖ λόγων περὶ ἀρετῆς καὶ οἷον δεῖ εἶναι τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἃ ἐπιτηδεύειν καὶ ἐπιχειρεῖ παιδεύειν.* Zu diesen gehören Homer und Hesiod und Lykurg und Solon, die durch ihre Schöpfungen unsterblichen Ruhm und göttliche Ehren

1) Symp. p. 208 b ff. Die Stelle ist bereits von Pfleiderer „Zur Lösung der Plat. Frage" S. 46 ff. richtig gewürdigt worden.

erlangt haben. So weit, meint Diotima, könne auch Sokrates in die erotischen Mysterien eingeweiht werden[1]. Ob er aber zu den *τέλεα καὶ ἐποπτικά* zu folgen vermag, ist sie nicht mehr sicher; gleichwohl will sie versuchen, ihn hinzuführen. Sie beschreibt dann das Aufsteigen von dem schönen Körper zur körperlichen Schönheit, von da zu der seelischen, weiter zu den | [34] *καλὰ ἐπιτηδεύματα,* dann zu den *μαθήματα*, zuletzt zu dem einen *μάθημα,* der Schau des Schönen selbst, dessen Unbeschreiblichkeit zu schildern Platon Glanz und Reichthum der griechischen Sprache erschöpft.

Ich habe die Zeit, in welcher Platon dies schrieb, seine glücklichste genannt; sie ist es, weil er sich im Besitze des höchsten erreichbaren Menschenloses fühlt, weit jenseits der sokratischen Weihen, aber ohne das Gefühl der Vereinsamung, ohne Bitterkeit gegen die, welche ihn zur Vereinsamung zwangen. Sie wollen ja alle dasselbe, sie verstehen nur ihre eignen Wünsche nicht; sie wollen sich ja gern helfen lassen, und er ist ja so reich, allen zu helfen. Und diese Glückesgewissheit macht ihn ruhig und gerecht; sie lehrt ihn, die blinden, animalischen Triebe in der Tiefe und die höchsten Thaten heroischer Gesinnung mit einem Blicke umspannen; alles Leben sieht er aufwärts streben auf einer unendlichen Leiter der Vollkommenheit entgegen, bis es in der Schöne verschwindet, deren schwaches irdisches Bild die Sonne ist. Da ist er auch gerecht gegen andere; Homer und Hesiod, Lykurg und Solon sieht er unter sich, aber hoch über anderen. Er weiss, was sie gefühlt und gewollt haben, und gönnt ihnen den göttlichen Ruhm. Als er noch auf der Staffel des Solon stand, war er nicht so milde. Er sah in Homer und Hesiod seine Feinde, und als er sich von den *καλὰ ἐπιτηδεύματα* abwandte zu den *μαθήματα,* geschah es in dem bittern Gefühl, dass das *ἐπιχειρεῖν παιδεύειν* vergeblich sei, weil in den Seelen der Menschen der göttliche Flüchtling Vernunft von den Begierden hinabgezogen

---

1) p. 210a. Wenn nicht vielleicht statt *μυηθείης* zu lesen ist *μυοίης*. Dann würde im folgenden Diotima auch nur daran zweifeln, ob er zu den *ἐποπτικά* zu f ü h r e n (nicht zu folgen) vermöge, das heisst, es wäre so deutlich, als für den Dialog möglich ist, der Punkt bezeichnet, von welchem aus Platon über seinen Lehrer hinausgieng.

wird in das schlammige Meer des Irdischen, während er jetzt in der elementarsten Begierde den Drang nach Unsterblichkeit wiedererkennt.

Während der *καλὰ μαθήματα,* die er im Timaios niederlegte, wird die Ruhe über ihn gekommen sein, und die Überzeugung, dass es sein Beruf sei, hinzuführen zu dem *ἓν μάθημα,* das freilich nur wenige Götterlieblinge schauen, nicht als Gesetzgeber, sondern in den Hallen der Akademie, deren Gott er im Symposion das erste würdige Enkomion weiht.

ZU XENOPHONS AGESILAOS.

[Philol. LIV (N. F. VIII) S. 557 ff.].

Philol. LIV S. 577.

Um das Andenken seines königlichen Freundes Agesilaos zu ehren (beziehungsweise zu vertheidigen) hat sich der greise Xenophon auf das bisher gemiedene Parquet der epideiktischen Beredsamkeit begeben und ein Enkomion verfasst [1]. Feste Gesetze für diese Gattung gab es wohl selbst für gelernte Isokrateer damals erst seit Kurzem. Isokrates selbst ist sich bewusst, indem er im Euagoras einen eben verstorbenen Zeitgenossen preist, das Enkomion aus der Sphäre sophistischer Spielerei, welcher er selbst in der Helena und im Busiris noch huldigt, in die höhere der pädagogischen Staatsrede gehoben zu haben; wenigstens lässt er es an guten Ermahnungen für Nikokles nicht fehlen. Wie weit sein Beispiel bis auf Xenophon Nachfolge gefunden hat, wissen wir nicht. Wenn wir seiner Versicherung zu Beginn des neunten Briefs (an Archidamos) Glauben schenken dürfen, waren sofort nach dem Tode des Agesilaos zahlreiche Enkomien auf diesen erschienen, welche aber wieder zu reinen Lobhudeleien herabgesunken waren, während er mit gewohntem Freimuth daran geht, dem Thronfolger seinen Beruf klar zu

---

1) *Ἀλλὰ γὰρ μὴ ὅτι τετελευτηκὼς ἐπαινεῖται τούτου ἕνεκα θρῆνόν τις τοῦτον τὸν λόγον νομισάτω ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἐγκώμιον* (X 3), vielleicht in Erinnerung an Gorgias' Epitaphios: *ὅτι τὰ μὲν κατὰ τῶν βαρβάρων τρόπαια ὕμνους ἀπαιτεῖ, τὰ δὲ κατὰ τῶν Ἑλλήνων θρήνους.*

578 machen. | Xenophons Schrift kann, wie wir sehen werden, Isokrates dabei noch nicht im Auge haben.

Dass die Xenophontische Kunst mit der Isokrateischen Technik wenig Berührungen zeigt, darf nicht Wunder nehmen. Die Vorzüge, welchen Isokrates seinen Erfolg verdankte, sind Xenophon weder erreichbar noch erstrebenswerth gewesen; überhaupt hat sie vor Aristoteles kaum ein Ungeweihter verstanden. Gleichwohl würde man sehr irren, wenn man dem Agesilaos das Streben nach rhetorischer Wirkung und rhetorische Kunst absprechen wollte[1]). Xenophon greift in seinen alten Tagen auf das zurück, was er in seiner Jugend an Beredsamkeit kennen gelernt hatte, obwohl ihm die weitere Entwicklung der rhetorischen Litteratur inhaltlich bekannt ist. Sein Vorbild des epideiktischen Schmuckes ist Gorgias, dessen Figuren er theilweise unverhüllter gebraucht, als Isokrates es zu thun wagt. Auch den Ausgang der laudatio vom Geschlecht des Gefeierten hat er bereits bei Gorgias vorgefunden. Andrerseits hat die Gerichtsrede des fünften und angehenden vierten Jahrhunderts einen entschiedenen Einfluss auf Xenophons Schreibweise ausgeübt, sobald er sich von der einfachen Erzählung entfernte. In dieser ursprünglich zu Hause sind wohl zunächst zwei von Xenophons beliebtesten Kunstmitteln, die Anapher und die rhetorische Frage. Aber auch in der gesammten Anlage der Schrift erinnert manches an jene Gattung der Beredsamkeit. Vielleicht gehört dahin schon die unverhältnissmässig lange narratio, welche, soweit sie einfach erzählend ist, einen Theil der Hellenika wiederholt, aber durchsetzt ist mit einer Anzahl einschmeichelnder Argumentationen, ähnlich wie z. B. einige Reden des Isaios. Wie es Xenophon nur willkommen ist, dass er die Memorabilien gegen einen fingierten Ankläger richten, also formell als Apologie halten kann, so haftet auch dem zweiten, eigentlich enkomiastischen Theile des Agesilaos etwas apologetisches an, namentlich, wo es sich um die prekären Fragen des spartanischen und des hellenischen Patriotismus handelt. Die Recapitulation zum Schluss, welche Isokrates für die Epideixis verwarf (Panathen. 266), ist ursprünglich jedenfalls auch für schläfrige Geschworene erfunden.

---

1) Vgl. im allgemeinen Blass, Att. Bereds. II ^{2} S. 480 ff., der aber Xenophon nicht ganz gerecht wird.

| Inhaltlich sollte man nun allerdings Berührungen mit dem 579 Euagoras des Isokrates erwarten; denn beiden Helden gemeinsam sind die Erfolge gegen die Perser und der Philhellenismus. Wenn ich nicht irre, sind solche Berührungen auch vorhanden, aber sie sind eher feindlicher Natur. Isokrates hat § 32 von Euagoras gerühmt: *οὐ πρότερον ἐπαύσατο μαχόμενος καὶ μόνος πρὸς πολλοὺς καὶ μετ' ὀλίγων πρὸς ἅπαντας, πρὶν ἑλεῖν τὸ βασίλειον;* Xenophon dagegen sagt von der Schlacht bei Koroneia II § 7: *καὶ οὐ τοῦτο λέξων ἔρχομαι ὡς πολὺ μὲν ἐλάττους πολὺ δὲ χείρονας ἔχων ὅμως συνέβαλεν· εἰ γὰρ ταῦτα λέγοιμι Ἀγησίλαον ἂν μοι δοκῶ ἄφρονα ἀποφαίνειν καὶ ἐμαυτὸν μωρόν, εἰ ἐπαινοίην τὸν περὶ τῶν μεγίστων εἰκῇ κινδυνεύοντα.* Die ungewöhnliche Grobheit dieser ganz unnöthigen Verwahrung in einer Partie, welche der Erzählung der Hellenika nur hinzugefügt ist, macht wahrscheinlich, dass Xenophon sich im Vollgefühl seiner militärischen Ueberlegenheit gegen dilettantische Uebertreibungen richtet, welche wirklich von einem andern begangen waren, und da liegt nichts näher als an jene Stelle des Euagoras zu denken[1]). Wenigstens ist kein Anzeichen vorhanden, dass Xenophon sich irgendwie um andre Enkomien auf Agesilaos kümmert, die auch schwerlich in weitere Oeffentlichkeit gedrungen sind. Eine Stelle sieht allerdings so aus, als ob sie auf litterarische Aeusserungen über Agesilaos Rücksicht nähme, allerdings auf kritische. Xenophon erzählt II 21, wie Agesilaos überall die Wiederaufnahme der verbannten Lakonenfreunde erzwang, zuletzt in Phleius durch einen eigenen Feldzug: *εἰ δέ τις ἄλλῃ πῃ ταῦτα μέμφεται, ἀλλ' οὖν φιλεταιρίᾳ γε πραχθέντα φανερά ἐστι.* Der Tadel, welchem Xenophon hier bloss die Anerkennung der Freundestreue entgegensetzt, ist erhalten in Isokrates' Briefe an Archidamos (9) § 13: *ἐκεῖνος δ' ἐν ἅπασι τοῖς ἄλλοις διενεγκὼν καὶ γενόμενος ἐγκρατέστατος καὶ δικαιότατος καὶ πολιτικώτατος, διττὰς ἔσχεν ἐπιθυμίας, χωρὶς μὲν ἑκατέραν καλὴν εἶναι δοκοῦσαν οὐ συμφωνούσας δὲ ἀλλήλαις οὐδ' ἅμα πράττεσθαι δυναμένας· ἠβούλετο γὰρ βασιλεῖ τε πολεμεῖν καὶ τῶν φίλων τοὺς φεύγοντας εἰς τὰς πόλεις καταγαγεῖν καὶ κυρίους καταστῆσαι τῶν | πραγμάτων. συνέβαινεν οὖν* 580

---

1) Möglicherweise richtet sich auch die Ages. II 12 eingeschobene Bemerkung über das bei erbitterter Schlacht übliche gedämpfte Geräusch gegen die hohle praeteritio des *θόρυβος* im Euagoras § 31.

ἐκ μὲν τῆς πραγματείας τῆς ὑπὲρ τῶν ἑταίρων ἐν κακοῖς καὶ κινδύνοις εἶναι τοὺς Ἕλληνας, διὰ δὲ τὴν ταραχὴν τὴν ἐνθάδε γιγνομένην μὴ σχολὴν ἄγειν μηδὲ δύνασθαι πολεμεῖν τοῖς βαρβάροις (wiederholt im Philippos (or. V) § 86. 87). Mit dem Zurückführen der Verbannten hebt Isokrates keineswegs die wesentliche Schwäche der von Agesilaos ausgeführten lakonischen Politik hervor, sondern nur ein Accidens; wahrscheinlich stellt er, um dem Sohne zu schmeicheln, den Fehlern seines Vaters ein möglichst edles Motiv unter. Es lässt sich also die Vermuthung kaum abweisen, dass Xenophons ungeschickte Abwehr sich gegen diese Kritik wende. Daraus würde allerdings folgen, dass der Agesilaos erst um oder nach 355 abgeschlossen sei; aber dieser Annahme steht auch nichts entgegen, da das Todesdatum des Stesikleides bei Laert. Diog. II 56 (360/59) jedenfalls irrig ist und bereits die Schrift περὶ πόρων in das Jahr 355 führt[1]). Eine gewisse Gereiztheit Xenophons gegen Isokrates und ein Verschmähen seiner Manier ist also aus mehr als einem Grunde begreiflich und das Enkomion ist für den greisen Soldaten eine recht achtungswerthe selbständige Leistung. Etwas überschwänglich, aber gerechter als viele Moderne, urtheilt Cicero ad famil. V 12, 7: Unus Xenophontis libellus in eo rege laudando facile omnes omnium imagines statuasque superavit. Er ertheilt Xenophon hier dasjenige Lob, welches Isokrates im Euagoras § 73 sich selbst spendet, weil sein Gefühl für das ἦθος des Schriftchens ihn mit den künstlerischen Mängeln versöhnte.

Nämlich darin bleibt Xenophon, trotz des rhetorischen und advocatorischen Firnisses, doch auch in dieser Schrift echter Sokratiker, dass ihm sein Held das Ideal eines vollkommnen Mannes ist, an das er von ganzem Herzen glaubt, und zwar ein im bewegten Leben bewährtes Ideal, dessen Handlungen sämmtlich von der innewohnenden Weisheit und Tugend durchdrungen sind und zum erbaulichsten Exempel dienen können[2]). Dieser Idealismus geht mitunter sehr weit, bis direkt an die Gränze 581 | unfreiwilliger Komik; aber er durchwärmt die ganze Schrift und treibt einige Stellen von ungewöhnlichem Schwunge heraus, die

1) Vgl. zuletzt Roquette, De Xenophontis vita (Königsberg 1884) p. 32.

2) X 2 τίς γὰρ ἂν ἢ θεοσεβῆ μιμούμενος ἀνόσιος γένοιτο ἢ δίκαιον ἄδικος ἢ σώφρονα ὑβριστὴς ἢ ἐγκρατῆ ἀκρατής; Vgl. Mem. I 2, 2.

auch in Macht und Fülle des Ausdrucks Xenophons sonstigen Stil übersteigen.

Wenn der Agesilaos in der äussern Anordnung an die Memorabilien erinnert, so berührt er sich stofflich nahe mit einer andern Schrift Xenophons, mit der Kyrupaedie. Das Ideal des *βασιλικὸς ἀνήρ*, wie es Xenophon verstand, haben beide Schriften zum Gegenstand. Aber während die Kyrupaedie die *παμβασιλεία*, wenn auch in patriarchalischster Form entwickelt, ist Agesilaos so constitutionell — und das wird von Xenophon ausdrücklich anerkannt —, dass er eigentlich nur der gehorsame Feldherr der Ephoren ist. Es bleiben dem Agesilaos daher vornehmlich die Tugenden des Menschen und des Feldherrn; deren Nachweis ist aber mit möglichster Strenge und Vollständigkeit durchgeführt, und obwohl Xenophon von Ereignissen schreibt, die er aus eigenster Anschauung kannte, tritt doch im Agesilaos weit mehr der Moralphilosoph, in der romantischen Kyrupaedie mehr der Praktiker hervor.

Neben den rhetorischen Vorbildern des Agesilaos ist daher vor allen Dingen seine Stellung in der philosophischen Litteratur in Betracht zu ziehen. Lange vor dem Euagoras existierten philosophische Enkomien auf einen eben Verstorbenen; ein grosser Theil der Sokratischen Litteratur hatte diesen Charakter und die wohlbekannte Silensmaske musste zur Verkündigung der verschiedensten Ideale herhalten. Nun sind allerdings Sokrates und Agesilaos zwei Ideale, wie sie nur in dem weiten Herzen und unklaren Kopfe eines Xenophon zusammen Platz haben, der dann auch der Verherrlichung beider dasselbe Schema zu Grunde legt. Aber Xenophon stand wenigstens unter den Sokratikern nicht allein, wenn ihm die beschauliche Existenz des Meisters nicht als Ideal für alle Fälle genügte. Dass die Tugend sich in Werken zeigt, ist die Forderung des Agesilaos; die Lebensweisheit des spartanischen Königs ist der Cultus des *πόνος*, nicht als nothwendiges Uebel, sondern als Selbstzweck. Daraus entspringen alle andern Tugenden, die Lauterkeit des Charakters gegenüber Gewinn und Genuss, die gute Laune im Verkehr, die Sicherheit in Gefahr und Kampf. Dieses Ideal war vor Xenophon von demjenigen Sokratiker | aufgestellt, von 582 welchem er am meisten gelernt hat, von Antisthenes im Herakles und im Kyros. Während wir nun leider nicht wissen, wie sich

die Kyrupaedie zu Antisthenes' Kyrosschriften verhält[1]), hat jedenfalls der grosse Herakles auf Xenophon einen bedeutenden Eindruck gemacht; bereits im Prooemium des Kynegetikos knüpft er ja an diesen Dialog an[2]). Nun lag es Xenophon gewiss bei keinem näher, Farben des kynischen Herakles anzuwenden, als bei einem Heraklidischen Könige Spartas. Theilte er doch auch die Bewunderung des spartanischen Wesens mit Antisthenes. In der That finden sich selbst an die dürftigen Bruchstücke des Antisthenischen Dialogs deutliche Anklänge in der Xenophontischen Schrift.

Der Satz Ages. VIII 8 *καίτοι καλὸν μὲν δοκεῖ εἶναι τείχη ἀνάλωτα κτᾶσθαι ὑπὸ πολεμίων· πολὺ μέντοι ἔγωγε κάλλιον κρίνω τὸ τὴν αὑτοῦ ψυχὴν ἀνάλωτον κατασκευάσαι καὶ ὑπὸ χρημάτων καὶ ὑπὸ ἡδονῶν καὶ ὑπὸ φόβου* ist eine Ausführung des Antisthenischen: *τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν, μήτε γὰρ καταῤῥεῖν μήτε προδίδοσθαι. τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὑτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς.* Laert. Diog. VI 13. Dass dies Fragment aus dem Herakles stammt, folgt daraus, dass das dazugehörige unmittelbar vorausgehende *ἀναφαίρετον ὅπλον ἀρετή* von demselben Diogenes VI 105 dem Herakles zugeschrieben wird. Genauer und dem Xenophontischen Satze näherstehend hat die Worte des Antisthenes bewahrt Epiphanius adv. haeres. III p. 1089 B. C. Pet. Diels Doxogr. p. 591: *τὰ δὲ τείχη τῶν πόλεων εἶναι σφαλερὰ πρὸς τὸν ἔσω προδότην, ἀσάλευτα δὲ τὰ τῆς ψυχῆς τείχη καὶ ἀῤῥαγῆ.* Nicht nur in diesen Fragmenten lernen wir eine Wortbildung als kynisch kennen, für welche Xenophon eine besondere Vorliebe hat, nämlich die Verbaladjectiva mit *ἀ* privativum, und vielfach wird hier Antisthenes die Priorität gebühren. Wenigstens *ἀνάλωτος* ist ganz sicher ein kynischer terminus technicus. Einen weiteren Ausdruck derselben Structur, welchen Antisthenes für das Ideal des Weisen geprägt hat (Laert. Diog. VI 105), gebraucht Xenophon von Agesilaos X 4: *ἀναμάρτητος*[3]). Die starke
583 Betonung des Satzes, dass auf die | *ψυχή* alles ankommt, und

---

1) Vermuthlich ist sie älter oder wenigstens von Antisthenes weniger berührt.

2) Vergleiche meine Ausführungen in dieser Zeitschrift [Philol.] Bd. 50 S. 288 ff. [oben S. 140 ff.].

3) Auch für die bei Xenophon häufigen Zusammensetzungen mit *ἀξι-* gibt es wenigstens ein Beispiel bei Antisthenes a. a. O. *ἀξιέραστον δὲ τὸν σοφόν.*

sie alles erst zu dem mache, was es ist, legt Xenophon selbst im Symposion IV 34 dem Antisthenes in den Mund. Der Verkündiger der *πενία* hatte als höchsten Stolz seinen Reichthum genannt und führt nun aus, dass es *ὁ ἐν τῇ ψυχῇ πλοῦτος* sei. Xenophon hat sich diese Lehre ganz zu eigen gemacht und modificiert mit ihr artig einen Isokrateischen Vergleich. Im Euagoras § 73 hatte Isokrates gerühmt, besser als aus allen Bildern und Statuen sei die Tugend eines Mannes aus künstlerisch ausgeführten Reden wie die vorliegende zu erkennen. Xenophon, XI 7, wendet das Bild anders: *καὶ τοῦ μὲν σώματος εἰκόνα στήσασθαι ἀπέσχετο, πολλῶν αὐτῷ τοῦτο δωρεῖσθαι θελόντων, τῆς δὲ ψυχῆς οὐδέποτε ἐπαύετο μνημεῖα διαπονούμενος, ἡγούμενος τὸ μὲν ἀνδριαντοποιῶν, τὸ δὲ αὑτοῦ ἔργον εἶναι καὶ τὸ μὲν πλουσίων, τὸ δὲ τῶν ἀγαθῶν.*

Derjenige Satz, in welchem eigentlich das Lob des Agesilaos gipfelt, ist in seiner Kürze nahezu missverständlich, weil er die Lehre des Kynikers voraussetzt und zugleich für diesen ein Compliment enthält, XI 9: *μετ' ὀλίγων δέ μοι ἐδόκει ἀνθρώπων οὐ καρτερίαν τὴν ἀρετὴν ἀλλ' εὐπάθειαν νομίζειν.* Die *καρτερία*, welche bereits Aristophanes an Sokrates verspottet, ist als kynisches *τέλος* bekannt. Man darf also jedenfalls auch Xenophon nicht so verstehen, als habe er Tugend und Ausdauer von einander getrennt, sondern muss in *καρτερία* den Begriff der lästigen Anstrengung betonen: Mit wenigen andern Menschen hielt er die Tugend für keine Last, sondern für eine Lust. Die *εὐπάθεια* sieht nun allerdings zunächst wenig kynisch aus, da ihr gerader Gegensatz, die *ἀπάθεια* als kynisches Ideal gilt; dieser Gegensatz aber ist scheinbar. Die *ἀπάθεια* bedeutet nicht Empfindungslosigkeit, sondern geistige Unabhängigkeit von den äussern Dingen; um sie, die das Symptom der erreichten *ἀρετή* ist, zu erwerben, bedarf es des *πόνος*, der *καρτερία*, der *μελέτη*; ist sie aber erreicht, so stellt sich die *εὐπάθεια* von selbst ein und durch die Uebung sind dem Weisen auch die Mittel zu ihrer Erreichung, der *πόνος* und die *καρτερία* zum Genuss geworden[1]).

---

1) Die Terminologie hat bei den verschiedenen Häuptern der kynischen und stoischen Schule geschwankt; sie ist im Grunde nicht sehr wesentlich; denn auch die stoische *ἀπάθεια* ist weit entfernt ein asketisches Ideal im modernen Sinne zu sein: sie ist schliesslich das Schwelgen des souveränen Individuums im Triumph

584 Der Satz des Xenophon will also nichts anderes | besagen, als das Dogma des Antisthenes Laert. Diog. VI 11: *αὐτάρκη γὰρ τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.* Und wenn der Doxograph des Antisthenes fortfährt: *τήν τε ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων,* so folgt unmittelbar auf die citierte Xenophonstelle *καὶ σοφίαν ἔργῳ μᾶλλον ἢ λόγοις ἤσκει,* allerdings hier nur von einer Einzeltugend gesagt im Gegensatz zur Tapferkeit, welche Agesilaos „mehr mit Schlauheit als mit Waghalsigkeit zu verbinden pflegte". Wir werden also das *μετ' ὀλίγων ἀνθρώπων* in erster Linie auf Antisthenes und seinen Herakles beziehn dürfen. Eudaimonistische Perspectiven der kynischen Tugendlehre dürfen uns nicht Wunder nehmen, am wenigsten bei Antisthenes. Die Rede, welche ihn Xenophon a. a. O. des Symposions halten lässt, preist in erster Linie die Glückseligkeit, welche er seiner Lebensweisheit verdankt. Fast noch mehr tritt dieser Gesichtspunkt hervor bei Diogenes, obwohl ihm die Praxis seines Lehrers zu lax erschien.

An eine der effectvollsten Nachbildungen einer Diogenischen Predigt bei Dion Chrysostomos or. VI erinnert nun auffällig das 9. Capitel der Xenophontischen Schrift. An beiden Orten muss die blasierte Verweichlichung des Perserkönigs zur Folie dienen, hier für die Lebensweise des Kynikers, dort der des spartanischen Königs, welche so gut wie kynisch ist. Auch in diesem Capitel stellt Xenophon die *εὐπάθεια* des Agesilaos sehr in den Vordergrund. Die Beschreibung seiner Lebensweise ist reich an Ausdrücken wie *χαίρειν, ἀγάλλεσθαι, ἡδέως, ἀλύπως, εὐφροσύνη.* Die viel pointiertere Tirade des Diogenes ist jedenfalls nicht von Xenophon abhängig, wohl aber könnte Xenophon wie Diogenes bereits in Antisthenes einen Vorgänger gehabt haben;
585 er könnte etwa im Archelaos seinen Sokrates | ähnliche Vergleiche haben anstellen lassen, oder auch die Lebensweise

---

über die *περιστάσεις.* — Dass bei Antisthenes die Terminologie noch am fliessendsten war, liegt schon in der Natur der von den verschiedensten Seiten an die Probleme herantretenden Dialogik. Man könnte in diesem Sinne auch die Stelle des Laert. Diog. VI 15 verwenden: *οὗτος* (sc. *Ἀντισθένης*) *ἡγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας.*

seines Kyros, der ja auch den *πόνος* verherrlichte, den Sitten des medischen Hofes gegenübergestellt haben. Die persischen Hofsitten, welche Xenophon hier unbedingt verurtheilt, hatte er noch in der Kyrupaedie als kluge Erfindungen seines Helden gepriesen, so namentlich die Unzugänglichkeit des Monarchen[1]).

Auch der Schluss des neunten Capitels ist in seiner Tendenz echt kynisch und der dem Agesilaos untergeschobene Beweggrund nichts weniger als glaubhaft: Agesilaos habe seine Schwester Kyniska veranlasst, im Olympischen Wagenrennen zu concurrieren, um durch ihren Sieg zu zeigen, dass zu einem solchen nicht Mannestugend nöthig sei, sondern nur Reichthum. Schwerlich[2]) war dies der Inhalt des Epigramms an dem Siegesdenkmal der Kyniska zu Olympia (Paus. VI 1, 6), und wenn der Einfluss des Bruders so weit gegangen wäre, wie Xenophon glauben machen will, so würden sie wohl auf ein Porträt in der Altis verzichtet haben; oder sollte dies vielleicht auch von der Agonistik abschrecken?

So zeigen sich in diesem Enkomion, wie im Symposion, zahlreiche Berührungen mit der kynischen Moral, und auch die formellen Anklänge an Antisthenes' Schriften, namentlich an den Herakles würden noch zahlreicher erscheinen, wenn wir von dessen Nachlass mehr besässen. Hier fand Xenophon seinen Rückhalt dem rhetorischen Enkomion gegenüber. Zum Schluss verdient der letzte Satz des Schriftchens noch eine kurze Betrachtung: *οὕτω δὲ τελέως ὁ ἀνὴρ τῇ πατρίδι ὠφέλιμος ὢν διεγένετο, ὡς καὶ τετελευτηκὼς ἤδη ἔτι μεγαλείως ὠφελῶν τὴν πόλιν εἰς τὴν ἀΐδιον οἴκησιν κατηγάγετο, μνημεῖα μὲν τῆς ἑαυτοῦ ἀρετῆς ἀνὰ πᾶσαν τὴν γῆν κτησάμενος, τῆς δὲ βασιλικῆς ταφῆς ἐν τῇ πατρίδι τυχών.* Sehr schön macht hier das königliche Begräbniss in der Heimath äusserlich den Schluss, da des Helden Leben zum grössten Theil Mühe und Arbeit fern von der Heimath gewesen war. Aber der eigentliche Schlussaccent liegt auf dem letzten Verbum, das die Participia regiert: *εἰς τὴν ἀΐδιον οἴκησιν κατηγάγετο.* Wie ist dies: „Er kehrte ein zur

1) Das Capitel ist ausserdem sehr lose, wie nachträglich eingefügt; inhaltlich gehört es eigentlich zu Capitel V.

2) [Thatsächlich nicht, s. das erhaltene Epigramm Anthol. Pal. XIII, 16. Dittenberger u. Purgold, Inschr. v. Olympia No. 160].

586 ewigen Wohnung" zu verstehn? Doch keinesfalls vom Grabe. Das wäre neben *ταφῆς τυχών*, wozu doch die Beisetzung gehört, ein Pleonasmus, und ganz unmotiviert wäre in diesem Falle der gehobene Ausdruck. Ich glaube vielmehr, dass in jenem Bilde „die ewige Wohnung" eine dem Xenophon sonst fremde Zuversicht auf Erhöhung nach dem Tode angedeutet ist, die vielleicht nicht für alle Sterblichen gilt, sondern nur für diejenigen, die durch Noth und Arbeit die Aepfel der Hesperiden verdient haben.

RECENSIONEN.

A. ALLGEMEINES.

1. **W. Windelband**, Geschichte der alten Philosophie (Aus „Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft") 1888.

Theol. Litztg. 1889 (14. Jahrg.). No. 11. Sp. 273 u. 274.

---

2. **Clemens Bäumker**, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. 1890.

Berl. Philol. Wochenschr. 1891. No. 11 u. 12.

B. Ph. W. Sp. 339

Vorliegende Monographie ist die Frucht gewissenhaften Quellenstudiums und eingehender Arbeit. Auch die Litteratur ist in genügendem Umfang benutzt, soweit sie dem Herrn Verf. vorlag. Leider scheint der Druck des ersten Theiles schon seit geraumer Zeit abgeschlossen zu sein; wenigstens wird noch für Platon das Zellersche Werk in dritter statt in vierter Auflage citiert. Auch für die Vorsokratiker sind daher einige neuerdings erschienene Specialuntersuchungen nicht benutzt worden. Die Abgrenzung der Aufgabe wird naturgemäss dadurch erschwert, dass das Problem der Materie nicht von Anfang an als solches gefasst worden ist. Erkenntniss des bedingten Werthes der Sinnlichkeit und Aufwerfung der Frage nach unkörperlichen Ursachen oder Existenzbedingungen sind unerlässliche Voraussetzungen einer schärferen Fassung des Problems. Obwohl beide Fragen in der griechischen Philosophie früh aufgeworfen werden, so blieb doch bei den massgebenden | Forschern die Erkenntnisstheorie zu objectivistisch, die 340

Naturforschung zu deductiv, um zu einer allseitig genügenden Abgrenzung des Materiellen zu führen. Unser Begriff der Materie entspricht nicht mehr der Aristotelischen ὕλη, von der das Wort abgeleitet ist; zeigt sich doch noch bei Aristoteles ein bedenkliches Schwanken zwischen der formalen Umschreibung eines logischen Postulats und einer materielleren Auffassung. Es ist daher nur anzuerkennen, wenn der Herr Verfasser den einzelnen Dogmen, welche zu einer genaueren Bestimmung des Materiellen hinzuführen geeignet sind, auch da nachgeht, wo die Hauptrichtung der Fragestellung eine andere ist. Da indess das Problem, das der Verf. verfolgt, sich unter verschiedenen anderen verbirgt, so hätten für das fünfte und vierte Jahrhundert die Bestimmungen über die Begriffe *σῶμα*, *οὐσία* und *δύναμις* weit eingehender untersucht werden müssen, als geschehen ist. Dieser Mangel zeigt sich bei den ältesten Physiologen, bei welchen diese Begriffe in der einen *ἀρχή* zusammenfallen, noch nicht. Was diese Männer für das vorliegende Problem geleistet haben, wird klar und richtig auseinandergesetzt, wenn auch wesentlich Neues nicht beigebracht wird. Bei Anaximander wäre die Feststellung seines Verhältnisses zur Pythagoreischen Lehre wünschenswerth; gut wird bei Anaximenes das Ausgehen von Thatsachen der Erfahrung betont, obgleich dies, wenn auch weniger auffällig, bereits von Thales anzunehmen sein wird. Diogenes von Apollonia würde besser dort behandelt worden sein, wo er chronologisch hingehört. Die nothwendige Berücksichtigung der dualistischen Systeme des Leukippos und Anaxagoras gibt seinem System doch einen ganz anderen Charakter als jenen der naiven Hylozoisten. Der Versuch, Heraklit von der Leugnung des Satzes des Widerspruches reinzuwaschen, wird insofern berechtigt sein, als Heraklit diesen Satz nirgends ausdrücklich geleugnet hat; aber jedenfalls gab es Stellen, welche diesen Verdacht nahe legten, da Heraklit die scharfe Unterscheidung von Substanz und Accidens sicherlich noch fremd war. Die Bedeutung der in ihrer ursprünglichen Form leider ungenügend bekannten Pythagoreischen Philosophie wird nach Gebühr gewürdigt. Für das Pythagoreische Dogma, dass das ausser der Welt befindliche Leere luftartig sei und von der Welt eingeathmet werde, hätte ausser Aristoteles phys. IV 6 noch Platon Timaeus p. 33c angeführt werden können, wo eben dies Dogma ausdrücklich abgelehnt wird. Die späte Nachricht, dass

die Pythagoreer zuerst den Ausdruck *κόσμος* eingeführt haben, hätte | mit Vorsicht aufgenommen werden sollen. In die Litteratur hat, soweit wir sehen können, Heraklit das Wort eingeführt. Wenn auch die älteren Pythagoreer hinsichtlich des stofflichen und formalen Princips in der alten Unklarheit selbst noch befangen bleiben, so haben sie doch durch die Einführung des letzteren Platon und Aristoteles mächtig vorgearbeitet. Leider erlaubt der Zustand der Ueberlieferung nicht, den Einfluss der Pythagoreer auf diese beiden Systeme wie auf den Begründer der Atomistik ins Einzelne zu verfolgen. Einen folgereichen Fortschritt in der Behandlung des Problems der Materie bedeutet die scharfe Formulierung des Substanzbegriffes von Seiten der Eleaten und der kühne Schritt Leukipps, diese, mit Ausnahme der Unbeweglichkeit, auf die Principien der Körperwelt zu übertragen. Mit Recht wird die Atomistik mit den Systemen des Empedokles und Anaxagoras zu einer Gruppe zusammengefasst. Das historische Verständniss dieser Gruppe wird leider durch falsche Chronologie der einzelnen Systeme unmöglich gemacht. Die Folge hiervon ist eine leider immer noch vielfach übliche Unterschätzung der Atomistik und Ueberschätzung des Anaxagoreischen *νοῦς* (S. 95). Letzterer mag ja bei bestimmten philosophischen Anschauungen sympathisch berühren; aber für das Problem der Materie hat die Atomistik ungleich mehr geleistet. Da die Priorität der Empedokleischen Schrift vor der des Anaxagoras zuverlässig bezeugt ist, so handelt es sich lediglich um das Verhältniss des Leukipp zu Empedokles. Nach Bäumkers Ansicht ist für das causale Verhältniss der Systeme gleichgültig, ob Leukippos existiert hat oder nicht. Diese Ansicht wird aber nur dadurch möglich, dass die unglaubliche Ueberlieferung bei Hippolyt, Leukipp sei Schüler des Zenon gewesen, vor der weit besseren, wonach er Schüler des Parmenides war, bevorzugt wird (S. 80). Aber gesetzt auch, beide Ueberlieferungen seien gleich unglaubwürdig, so bietet die Dogmenvergleichung eine hinreichend sichere Handhabe, die Reihenfolge der Systeme zu bestimmen. Hier ist nun zunächst einleuchtend, dass die Polemik des Melissos gegen die Existenz des Raumes sich auf die Atomistik bezieht, und dass die übermüthige Antwort Demokrits auf diese Polemik die Identification des Raumes mit dem *οὐδέν* ist. Leukipp ist also älter als Melissos, der 448 mindestens erwachsen war. Aber auch das System des Empedokles

341

steht in deutlicher Abhängigkeit von der Atomistik. Nach Bäumkers Ansicht hätte Empedokles mit seiner Lehre von den Poren und Ausflüssen der Atomenlehre erheblich vorgearbeitet. Aber diese 342 Lehre setzt den leeren Raum voraus, | und den leugnet Empedokles ausdrücklich. Bei den Atomikern findet sich dieselbe Lehre im besten Zusammenhang mit den Grundlagen ihres Systems. Wenn man nun die zahlreichen Inconsequenzen bedenkt, welche bei griechischen Philosophen bis in die späteste Zeit hinab sich durch halbbewusste Anlehnung an ihre Vorgänger erklären, so wird man doch methodischer Weise den Ursprung eines Dogmas da suchen, wo es im Gefüge des Systems organisch festsitzt, und nicht da, wo es aus diesem herausfällt. Dass man thatsächlich über die Gedanken Leukipps zu leicht hinwegging, rechtfertigt seine historische Unterschätzung nicht. In der Geschichte des Problems der Materie bedeuten die Systeme des Empedokles, Anaxagoras und Diogenes einen Rückschritt gegenüber Leukipp, welcher dadurch verhängnissvoll wurde, dass der Schwerpunkt der Forschung seit Mitte des Jahrhunderts nach Athen verlegt war. Erst Platon und Aristoteles würdigten die Bedeutung der Atomistik, ohne freilich von ihrem Standpunkt aus ihr gerecht werden zu können. Die Gährungsepoche des fünften Jahrhunderts ist überhaupt in Bäumkers Buche am unzureichendsten behandelt, was freilich durch die Beschaffenheit der Quellen und Vorarbeiten zum Theil entschuldigt wird. Die Sophistik wird in der nicht ungewöhnlichen Art stiefväterlich behandelt, gewissermassen als Bankrott der Naturphilosophie, worauf dann Platon und Aristoteles ein neues Unternehmen auf soliderer Grundlage errichten. Die Lehre, welche in Platons Theaetet vorgetragen wird und an den Satz des Protagoras anknüpft, wird mit Recht dem Sophisten abgesprochen. Eine Entscheidung über den Träger dieser Lehre wagt Bäumker nicht; für ihre Beziehung auf Aristipp sind neuerdings Gründe beigebracht in des Referenten Akademika und von Natorp, Archiv für Gesch. d. Philos. III S. 347ff. Für den historischen Protagoras bleiben dann wenige Zeilen. Wünschenswerth wäre eine Aeusserung über sein Verhältniss zur atomistischen Erkenntnisstheorie gewesen. Auch die Polemik des Zenon gegen ihn, welche auf S. 62 missverstanden wird, hätte hier behandelt werden müssen. Zu bedauern ist, dass der Verf. Gomperz' Abhandlung über die pseudohippokrateische Apologie der Heilkunst nicht hat benutzen

können. Die Entwickelung des Gorgias wird nach Diels geschildert; dass Gorgias noch in seiner letzten Periode Empedokleisch speculiert hatte, folgt aus der Anspielung im Platonischen Menon, zu welcher das Vorhandensein einer Schrift genügte, keineswegs.

| Eingehend wird die Ansicht Platons über die Materie untersucht, leider aber trotz allen aufgewendeten Fleisses auf zu schmaler Grundlage, indem fast ausschliesslich die Ausführungen des Timäus berücksichtigt werden und zwar auch hier nur jene über die mit recht unglücklichem Ausdruck sogenannte primäre und secundäre Materie, von denen letztere allein auf den Namen Materie Anspruch hat, während erstere den Raum, beziehungsweise den mit Materie gefüllten Raum bezeichnet. Der Herr Verf. schliesst sich der von Zeller am scharfsinnigsten vertretenen Ansicht an, dass für Platon die materielle Grundlage der | Körperwelt mit dem Raum identisch sei, und sucht mit vielen Gründen darzuthun, dass die sogenannte secundäre Materie eine mythische Fiction ohne Anspruch auf wissenschaftliche Geltung sei. Es kann hier nicht der Ort sein, die schwierige Frage, wie Platon sich die Grundlage der Sinnenwelt gedacht habe, von Neuem zu erörtern. Mich haben die Ausführungen Bäumkers so wenig wie die früher in derselben Richtung unternommenen überzeugt. Zunächst ist die Annahme einer mythischen Fiction doch gar zu bequem, um den wichtigen Abschnitt p. 52d—53c aus der Welt zu schaffen. In gewissem Sinne steht der ganze Timäus auf einer Stufe mit den Platonischen Mythen; er vermag keine dialektische Gewissheit, sondern nur das *εἰκός* zu erzielen, da er sich vorwiegend nicht mit dem Gegenstand abstracter Erkenntniss, sondern mit der Sinnenwelt beschäftigt. Wir haben aber keinen Grund zu zweifeln, dass Platon der festen Ueberzeugung ist, hier das Sicherste zu bieten, was sich über die Natur ermitteln lässt. Vollends innerhalb der durchaus einheitlichen Darstellung zwischen mehr oder weniger ernstgemeinten Partien zu unterscheiden, ist bare Willkür. Aber selbst, wenn man zugestehen wollte, dass einzelne Stellen mythischer gefasst werden dürften, stände die Stelle über die secundäre Materie unter den Platonischen Mythen völlig vereinzelt da. Sonst werden diese deutlich als solche eingeführt, wo die dialektische Beweisführung aufhört. Sie dienen dieser stets zur Bekräftigung oder leiten den Blick über sie hinaus. Der angebliche Mythus des Timäus dagegen wäre die reine Mystification

370

371

des Lesers und stände zudem an unpassender Stelle, wenn die Elementarkörper als rein mathematische Gebilde im Raum aufgefasst werden sollten. Wenn es nun unzulässig ist, die der Bäumker'schen Auffassung entgegenstehenden Aeusserungen Platons als mythisch einfach zu ignorieren, so bleiben mindestens ebensoviel Stellen, welche gegen die unstoffliche Auffassung der Materie sprechen, als solche, welche dafür zu sprechen scheinen. Alle Widersprüche des schwierigen Dialogs zu tilgen oder hinreichend zu erklären, wird nie gelingen. Widersprüche sind nach Platons Ansicht in der Natur des Gegenstandes begründet und werden ausdrücklich zugestanden (p. 29 c). Viel scheinbare Widersprüche jedoch würden ohne Weiteres wegfallen, wenn Platon sich die Mühe gegeben hätte, für ein grösseres Publicum zu schreiben; aber wenn irgend ein Dialog, so ist der Timäus esoterisch. Ausdrücklich sagt Platon p. 53 c, dass er im Folgenden seine mathe-
372 matischen | Studien voraussetzt[1]), und diese sind uns, namentlich durch den Verlust der älteren Pythagoreischen Litteratur, zu wenig bekannt, als dass wir die Lehre von den Elementen für die stofflose Auffassung der Materie verwerthen dürften, als ob die Darlegung lückenlos wäre. Mit einem Schein von Recht könnte man gerade diese Darlegung für halbmythisch erklären, da Platon die nach seiner Ansicht tiefere wissenschaftliche Begründung, die Lehre vom *πέρας* und *ἄπειρον*, welche ihm damals sicherlich geläufig war, zurückhält. Von dieser ganzen Darlegung nun ist die Bewegung der ungeformten Materie ausdrücklich hervorgehoben. Es ist wahr, dass Platon nicht ausdrücklich schildert, wie das formende Princip auf diese Materie einwirkt; aber das ist ja überhaupt der schwache Punkt seiner Philosophie, daher im Timäus der deus ex machina, mit dem Aristoteles nichts anzufangen weiss. Dass indess auch die geformte Materie stofflich zu denken ist, geht mit Sicherheit aus dem Dogma hervor, dass innerhalb der Welt kein leerer Raum existiere (S. 58a), und dass die Begrenzungsflächen der Elementarkörper unregelmässige Form annehmen (S. 58d ff.). Nur durch diese, durch Druck hervorgerufene Unregelmässigkeit ist Ausfüllung des Raumes in der Welt möglich. Sollen wir Platon nun die ungereimte Annahme zutrauen, dass ein rein mathematischer Körper schief gedrückt werden könne? Oder die nicht

---

1) Eine ganz ähnliche Verachtung des profanum vulgus bereits Staat VII S. 528 a.

geringere, er habe sich die Begrenzungsflächen dünn-stofflich, etwa wie Papierblättchen, vorgestellt? Die Consequenzen liegen wohl auf der Hand. Zur Annahme von mathematischen Absurditäten würde ich mich bei Platon am schwersten entschliessen. Ich kann hier auf weitere Einzelheiten nicht eingehen, da solche nur in einer umfangreichen Untersuchung genügend sich begründen lassen würden. Die Bedenken gegen die Bäumker'schen Ausführungen lassen sich auf zwei Fehler zurückführen: Isolierung des Problems der Materie bei voreingenommener Auffassung der Platonischen Materie und Isolierung des Timäus. Es waren die Platonischen Aeusserungen über *σῶμα* und *οὐσία* sorgfältig zu untersuchen. Sichtbarkeit, Schwere und *ἀντιτυπία* (nicht = absolute Undurchdringlichkeit!), die Eigenschaften der Körper lassen sich weder von den Ideen noch vom Raum herleiten. Sie müssen der Anlage nach bereits in der formlosen Materie enthalten sein. Für das richtige Verständniss der Platonischen Körperlichkeit war | die ganze Platonische Psychologie mit heranzuziehen. Der Ursprung des Bösen im Mikrokosmus wie im Makrokosmus hat Platon die allergrössten Schwierigkeiten gemacht, und er hat sie redlich eingestanden. Hier durfte die Untersuchung nicht beim Timäus stehen bleiben, wo diese Schwierigkeiten durch die *ἀνάγκη* und das *δυνατόν* mehr umschrieben wie gelöst werden. Plutarch hat im Princip ganz recht, wenn er zur Erläuterung des Timäus den Politikos und die Gesetze heranzieht; nur die Voraussetzung ist falsch, dass Platon dieselben Ansichten, als er den Timäus schrieb, mit gleicher Klarheit gehabt habe. Vielmehr ist deutlich, wie die im Timäus eben nur berührten Schwierigkeiten mit unaufhaltsamer Consequenz weiter drängen bis zur Annahme der doppelten Weltseele in den Gesetzen, die für unplatonisch zu halten nicht der geringste Grund vorliegt, und deren organische Vorstufe der doppelte Weltlauf im Politikos ist. Auch die Modificationen, denen die Begriffe *σῶμα*, *οὐσία* und *μὴ ὄν* im Sophistes unterworfen werden, wären zu untersuchen gewesen. Dieser Dialog weist auf das Entschiedenste auf den Timäus zurück. Aber nicht nur innerhalb der Platonischen Schriftstellerei will der Timäus begriffen sein; er berücksichtigt auch auf das Sorgfältigste alle früheren Versuche der Naturerklärung, und manches schwer Verständliche oder scheinbar Widersprechende erklärt sich als Rudiment älterer Systeme oder Polemik gegen solche. So geht

373

p. 55 cd gegen die Atomistik (allenfalls auch gegen Diogenes von Apollonia); in der Beschreibung der ungeordneten Materie sind Elemente von Anaxagoras und Empedokles; diejenige Partie aber, welche am meisten historische Interpretation erfordert, ist die Auseinandersetzung über den Raum p. 48c—52d. Diese ist ohne den Vorgang der Atomistik nicht denkbar. Namentlich ist der Ausdruck *νόθος λογισμός* eine einfache Uebersetzung der *σκοτίη γνώμη* der Atomiker. Nun ist nach diesen der Raum allerdings Object der *γνησίη γνώμη*. Das kann er bei Platon nicht sein, da dieser allein die Ideen vorbehalten sind. Aber im Gegensatz zur sinnlichen Erkenntniss bezeichnet die Raumerkenntniss entschieden eine höhere Stufe der Erkenntniss. Platons polemischer Eifer richtet sich im Timäus, wie an vielen Stellen deutlich ist, gegen den dynamischen Materialismus der älteren Physiologen und natürlich in erster Linie gegen dessen jüngsten fanatischen Verfechter Antisthenes. Da ist Platon denn ganz einverstanden, dass die mechanischen Materialisten auch als Voraussetzung der Sinnlichkeit ein intellectuelles Moment nachgewiesen haben, wie ihm überhaupt 374 die Atomistik schon | wegen der gemeinsamen Verwandtschaft mit der Pythagoreischen Philosophie nicht antipathisch sein konnte.

Die anderen Sokratiker sowie die alte Akademie werden sehr kurz abgethan. Der Materialismus des Antisthenes wird im Princip anerkannt, ist aber für das Verständniss Platons wenig verwerthet. Die Fragmente des Xenokrates sind nicht genügend berücksichtigt. Dass Plutarch nicht zur Ergänzung dieser Fragmente herangezogen ist, soll kein Vorwurf sein, da es an genügenden Vorarbeiten fehlt[1]. Bei eingehender Untersuchung würde sich herausstellen, dass Vieles, was man bei Plutarch als neuplatonisch, beziehungsweise neupythagoreisch zu behandeln pflegt, auf die alte Akademie, zum Theil auf Xenokrates selbst, zurückgeht. Namentlich die eschatologischen Mythen würden hier reiche Ausbeute versprechen. Diese hätten wenigstens für die Philosophie Plutarchs selbst eingehend berücksichtigt werden sollen, da sie für das Problem der Materie Manches enthalten.

Die Darstellung der Aristotelischen Lehre ist klar und zutreffend, ebenso die Kritik derselben. Für das historische Verständniss des Aristoteles werden die Platonischen Einflüsse meist richtig hervorgehoben; anderweitige sind weniger beachtet.

---

1) [Vgl. jetzt R. Heinze, Xenokrates, Darstellung d. Lehre u. Sammlung d. Fragmente. 1892].

Der herkömmliche dicke Strich, der zwischen Aristoteles und den nun folgenden „eklektischen“ Systemen gezogen wird, entspricht nicht ganz der Wirklichkeit. Wenigstens ist der Uebergang von Empedokles an zu dem mehr äusserlichen Eklekticismus der Stoa und Epikurs ein recht allmählicher. Gegen die Darlegung dieser beiden Systeme ist wenig einzuwenden. Eine etwas historischere Behandlung wäre auch hier wünschenswerth gewesen, bei den Stoikern auch eine ausführlichere Behandlung und Erklärung der Widersprüche und Schwankungen. Dass die Behandlung des Problems im Fortgang des Buches immer skizzenhafter wird, beruht wohl weniger auf abnehmendem Interesse als auf mangelnden Vorarbeiten. Von einer Monographie ist nicht zu verlangen, dass sie solche nachholt. Eine besondere Behandlung des Panätius und Posidonius wäre indess wünschenswerth gewesen, da sich durch Benutzung des letzteren manche Widersprüche bei Cicero und Seneca erklären[1]).

Am empfindlichsten werden für die Neuplatoniker Specialuntersuchungen vermisst. Was der Herr Verf. bringt, beruht auf selbständigem Studium der Quellen. — —

---

3. **Carl Deichmann**, Das Problem des Raumes in der griechischen Philosophie bis Aristoteles. 1893.

Berl. Philol. Wochenschrift 1894. No. 24.

B. Ph. W. Sp. 746.

Das Werkchen möchte eine Ergänzung zu Bäumkers Buch über das Problem der Materie bilden. Der Verf. scheint philosophische Bildung zu besitzen. Seine philologische Grundlage ist die letzte Auflage von Zellers Philosophie der Griechen; zu einer erfolgreichen historischen Behandlung seiner Aufgabe fehlt es ihm an eingehender Kenntniss der modernen Litteratur, mitunter auch an Fähigkeit, sich auf einen alterthümlich unbeholfenen Standpunkt der Speculation zurückzuversetzen. Gleich zu Beginn sind die gegen Zeller gerichteten Auseinandersetzungen über das Hesiodische Chaos wenig glücklich. Es soll einen zu | hohen Grad der Abstraction bedeuten, eine Vorwegnahme der Thaletischen Einheit des Urstoffs, wenn man mit Zeller das Chaos nicht ganz immateriell fasst. Solche Vorwegnahmen sind aber in der Dichtung etwas ganz Gewöhnliches, und es ist ein weiter Schritt von der

747

1) [Vgl. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa 1892].

poetischen Ahnung zur wissenschaftlichen Hypothese. Ausserdem setzt die ganz immaterielle Auffassung des Chaos, welche der Verf. vorzieht, einen viel höheren Grad von Abstraction voraus als Zellers Auffassung; nach ihm müsste Hesiod der Atomistik bereits den leeren Raum vorweggenommen haben. Hesiods Chaos ist so wenig ganz körperlos wie dessen Kinder Nacht und Erebos. Die kosmogonischen Grundbegriffe der Dichtung lohnte es sich wohl zu untersuchen; aber im Zusammenhang und in ihrer gegenseitigen Bedingtheit, wo dann auch die Frage nach dem Alter der orphischen Theogonien eingehender behandelt werden müsste, als es der Verf. thut. Die *μυθικῶς σοφιζόμενα* greifen auch in die Geschichte der Philosophie beständig wieder über, und nur von diesen alterthümlichen, zwischen Stoff und Ort schwankenden Conceptionen aus, wie das Hesiodische Chaos ist, kann man beispielsweise die Platonische Materie richtig beurtheilen, wie man überhaupt beim Timäus den poetischen Maassstab nicht vergessen darf.

Der Verf. unterschätzt aber die Gedankenarbeit, welche in der Atomistik zum Postulat eines wirklich vollkommen leeren Raumes führt, der nicht weniger ist als das Materielle, obwohl er die entgegengesetzte Eigenschaft der absoluten Durchdringlichkeit besitzt, bedeutend. Auch dem Thales wird die Annahme oder wenigstens „naive Voraussetzung“ des leeren Raumes um seine Wasserwelt bereits zugeschrieben und gar auf Grund einer Aeusserung in dem Plutarchischen Gastmahl der sieben Weisen, wo er auf die Frage *τί μέγιστον;* die Antwort *τόπος* giebt. Dass aus dem Volksbuch von den sieben Weisen Jemand versuchen würde, doxographische Gelehrsamkeit zu gewinnen, hat wohl Plutarch, dem die vorliegende Redaction wirklich angehört, selbst nicht geglaubt. Im Allgemeinen kann man der Behandlung der Vorsokratiker insofern zustimmen, als im Prinzip die Unfertigkeit ihrer Begriffe ausreichend betont ist, wenn auch andererseits dieser löbliche Grundsatz mitunter verletzt und die Sätze jener Forscher präciser gefasst werden, als sie vertragen. So wird z. B. auf S. 41 bereits dem Anaximenes der Satz zugeschrieben: „Der Raum ist eine Eigenschaft der Materie“, von welchen drei Begriffen Anaximenes noch keinen einzigen besass. Der historische
748 | Gang der Erörterung des Raumproblems unter den Vorsokratikern wird dadurch bis zur Werthlosigkeit verschoben, dass der

Verf. die richtige Stellung der Atomistik, d. h. die von Diels über jeden Zweifel erhobene Realität des Leukippos ohne irgend welche Motivirung ignorirt. Er erblickt S. 28 sogar in Empedokles einen Vorläufer der Atomistik, während dessen Inconsequenzen gerade beim Raumproblem nur durch das Eingreifen der Atomistik erklärlich sind. Auch bei Zenon und Melissos wäre natürlich die Rücksicht auf Leukipp zu erwägen gewesen und liegt sie theilweise auf der Hand. Zeller, der die Dielsschen Ausführungen nicht nur gebührend berücksichtigt, sondern auch seinerseits mit guten Gründen unterstützt, ist an dieser Versäumniss des Herrn Verf. ganz unschuldig. Wenn keine Nachlässigkeit, sondern eine abweichende Ueberzeugung vorliegt, so war diese wenigstens kurz zu begründen.

Dass über die Stellung der Sophistik zum Raumproblem wenig ermittelt wird, kann nicht Wunder nehmen. Der eleatische Nihilismus des Gorgias wird fast noch zu ernst genommen. Betreffend die angeblichen Protagoreer in Platons Theätet p. 152d ist es dem Verf. (S. 32) entgangen, dass Zeller seither seine Bedenken gegen die Beziehung dieser Theorie auf die Kyrenaiker aufgegeben hat. In Folge dessen ist von den „sogenannten" (?) Sokratischen Schulen sehr wenig zu sagen. Noch weniger würde es sein, wenn nicht die Beschreibung der *εἰδῶν φίλοι* aus Platons Sophistes p. 246[b] unbesehen als megarisch in Anspruch genommen würde (S. 53). Die Anhänger dieser unglücklichsten aller Schleiermacherschen Hypothesen sind zum Glück derartig in der Abnahme begriffen, dass auch hier ein paar Worte der Auseinandersetzung nützlich gewesen wären, um den Verf. vor dem Verdachte zu schützen, die Streitfrage nicht zu kennen.

Recht sorgfältig ist die Untersuchung über die Stellung Platons zu dem Raumproblem. Doch ist auch hier den historischen Bedingungen, namentlich den Pythagoreischen und atomistischen Anschauungen zu wenig Rechnung getragen. Es lässt sich erweisen, dass Platon im Timäus die Hauptsätze der Atomistik kennt; aber er ist ihnen gegenüber pythagorisirender Reactionär. Die scheinbar unüberwindlichen Widersprüche im Platonischen Timäus lösen sich, wenn man sich entschliesst, Platon hinreichend alterthümliche Vorstellungen zuzutrauen. Die jetzt herrschende Ansicht, die Platonische Materie sei einfach mit dem Raume identisch, ist dann falsch, wenn man unter Raum | die blosse Ausdehnung oder Aus- 749

dehnungsmöglichkeit versteht. Sie ist aber insofern richtig, als es ausser der Materie keinen Raum gibt; der Platonische Raum ist wie das Pythagoreische *κενόν* nur relativ, im Vergleich mit den festen Formen leer; er ist erfüllt von der ungeformten Materie und ist überall, wo diese ist. Man darf diese Anschauung nicht einmal so weit präcisieren, dass man den einen der beiden Begriffe Ausdehnung und Stofflichkeit dem anderen als Eigenschaftsbegriff unterordnete. Der Verf. stellt sich die Platonische Welt zu stofflos mathematisch vor und muss so Platon einen ungeheuren Widerspruch zuschreiben. S. 65 erkennt er mit Recht an, dass die *διάκενα* zwischen den Elementarkörperchen nicht als eigentliche Leeren, sondern nur in Bezug auf die bestimmten einzelnen Formen gemeint seien; S. 76 wird dann der Widerspruch constatiert, dass die kugelrunde Welt aus eckigen Körpern bestehe, deren Zwischenräume durch andere noch so kleine Krystalle doch niemals ganz gefüllt werden könnten. Das wird damit entschuldigt, dass Platon am Anfange der Stereometrie stehe, und dass zwei verschiedene Vollkommenheitsideale für sein Weltbild maassgebend waren, für das gesammte die Kugel, für die Elemente das Dreieck. Die Wichtigkeit apriorischer ästhetischer Motive in Platons Weltanschauung zugegeben, so hängen diese mit seiner Mathematik doch viel zu eng zusammen, um ihn jemals zu mathematischen Absurditäten zu verleiten.

Die elementbildenden Dreiecke schneiden eben nicht aus dem leeren, sondern aus dem erfüllten Raume die Elementarkrystalle und können nicht die gesammte Urmasse auftheilen. Das stoffliche *ἄπειρον*, das sich vor der Weltordnung regellos bewegt, wird auch von dem Demiurgen nicht völlig bewältigt und gewinnt in Platons letzter Periode (Philebos, Politikos und Gesetze) offenbar noch an Wichtigkeit als Substrat und Ursache des Bösen in der Welt.

Indess ist dem Verf. aus einer Ansicht kein Vorwurf zu machen, die er mit hervorragenden Forschern theilt; nur macht auch diese isolierte Behandlung eines wichtigen Problems aufs neue das Bedürfniss nach einer eingehenden historischen und künstlerischen Erklärung des Platonischen Dialogs fühlbar, der für uns zugleich der einzige Repräsentant jener alterthümlichen ästhetisch-emphatischen Naturbetrachtung ist, welche mit ihm ihr Ende findet.

Zum Schluss sind die Aristotelischen Ansichten über den Raum richtig und klar dargelegt; doch wäre auch hier eingehendere Erörterung der von | Aristoteles bekämpften Ansichten 750 wünschenswerth gewesen. Weshalb die Verfolgung des Problems gerade bei Aristoteles abbricht, ist nicht recht ersichtlich; wenigstens die scharfsinnigen Ausführungen des Physikers Straton würde man gern noch berücksichtigt sehen.

---

4. **Robert Pöhlmann,** Geschichte des antiken Communismus und Socialismus. Erster Band. 1893.

Berl. Philol. Wochenschr. 1895. Nr. 5.

B. Ph. W. Sp. 148.

Das zeitgemässe Problem wird in diesem Bande in eingehender und anziehender Erörterung bis auf das socialistische Staatsideal Zenons herabgeführt. Der erste Theil beschäftigt sich vorwiegend mit den communistischen und socialistischen Einrichtungen und Tendenzen des griechischen Staatslebens und einzelner reformatorischer Secten, grossentheils mit Recht moderne Uebertreibungen im Sinne der socialistischen Theorie ablehnend, der zweite mit den Staatsidealen der griechischen Denker, wobei auf den Platonischen Staat allein über 200 Seiten kommen. Im Ganzen ist der Zusammenhang zwischen Leben und Theorie nicht überall mit hinreichender Klarheit dargelegt und von den antiken Theorien zu einseitig das zufällig Erhaltene berücksichtigt, das nun in allzu monumentaler Grösse die Trümmer der Ueberlieferung überragt. Dass Platons Staat sich auf einer vernichtenden Kritik der capitalistisch-individualistischen Demokratie des vierten Jahrhunderts erhebt, führt Pöhlmann sehr gut aus; doch erfährt man nicht, wie diese Auswüchse sich im Kampfe gegen den gentilicischen Capitalismus mit Nothwendigkeit entwickeln mussten. Diejenigen Organisationen, welche nach aussen individualistische Tendenzen darstellen, während sie in sich socialistische Einrichtungen nicht immer vermeiden, wie Geschlecht und Zunft, hätten in ihrem Antagonismus sowie in ihrem Verhältniss zum Staatswesen eingehender untersucht werden müssen. Dass Sparta kein communistisches Staatswesen ist, dass bei Homer communistische Feldwirthschaft nicht existirt, sind verhältnissmässig wohlfeile Ein-

sichten; werthvoller wäre eine Entwickelung derjenigen communistischen Tendenzen gewesen, welche die kriegerische Wanderung mit sich bringt und welche zum Theil noch in die historische Zeit hineinragen, und der entgegengesetzten Strömungen, welche der entwickelte Ackerbau mit sich führt. Die communistischen Züge des Pythagoreischen Bundes sind wie auch die spätere Organisation der Philosophenschulen als Specialfall griechischen Zunftlebens zu begreifen. So bietet der erste Theil eine Reihe von kritischen Erörterungen einzelner Punkte, welchen man meist zustimmen kann, welche man aber gern in grösseren Zusammenhang gerückt sehen würde. Eine zusammenhängende Untersuchung hätte die Epoche der Aufzeichnung des Landrechts und der ersten reformatorischen Gesetzgeber erfordert, und daran hätte 149 sich eine | Schilderung der athenischen Entwickelung von Staat und Gesellschaft bis zum Peloponnesischen Kriege schliessen müssen. Die Grenze zwischen Staatsmännern und Theoretikern ist ja eine fliessende, durch die Zeitumstände bedingte; Kleisthenes ist Doctrinär trotz Aristoteles, und Platon war zur reformatorischen Praxis ebenso geneigt wie sein Vorfahr Solon. Beide Philosophen haben beständig den Gesammtverlauf der athenischen Verfassungsgeschichte vor Augen. Aber auch den geistigen Strömungen während des Peloponnesischen Krieges wird eine zu geringe Beachtung geschenkt, von der erhaltenen Litteratur nicht einmal Thukydides oder die *Ἀθηναίων πολιτεία* verwerthet. Die eingehende Analyse des Platonischen Staates enthält viele gute Bemerkungen; im Ganzen ist sie etwas zu enkomiastisch und sucht an Punkten, wo Platon sich nicht vollständig klar wurde oder nähere Bestimmungen nicht der Mühe werth fand, Corrective für die horrenden Paradoxien des Haupttheils. In dem Bestreben, Platon auch den individualistischen Anforderungen gerecht werden zu lassen, geht Pöhlmann entschieden zu weit. Neben Platon kommen dann Aristoteles und Zenon ziemlich kurz fort. Ersterer erscheint als etwas zu unselbstständig; das Zenonische Staatsideal hätte eingehender vom Kynismus aus begriffen werden müssen. — —

B. SOKRATES, XENOPHON, PLATON.

5. **Karl Joël,** Der echte und der Xenophontische Sokrates I. 1893.

Berl. Phil. Wochenschr. 1893. No. 6. Sp. 166—171. — — No. 7. Sp. 197—201.

B. Ph. W. Sp. 198.

— — Natürlich sind die Erörterungen über äussere Form und Methode, die ich in allen Hauptpunkten für zutreffend und meist für recht werthvoll halte, beständig verknüpft mit dogmengeschichtlichen Untersuchungen, da sich als Vorbedingung des Verständnisses Xenophons auch Joël lebhaft das Bedürfniss aufdrängt, das Material für wahre Kenntniss des Antisthenes zu vermehren. Unter diesen Versuchen, für Antisthenes neue Quellen zu erschliessen, findet sich naturgemäss das meiste Zweifelhafte. Dass sich aus der Litteratur des vierten Jahrhunderts, namentlich aus Platon noch viel für Antisthenes gewinnen lässt, scheint auch mir unzweifelhaft. Allerdings aber würde es bei der Compliciertheit dieser Probleme rathsam sein, für eine von Platon unabhängige Kenntniss der Antisthenischen Lehre zunächst ein breiteres Fundament zu legen; die populär kynische und stoische Litteratur ist da in weitestem Unfang heranzuziehen, auch wo sie, wie bei Plutarch, unter akademischer Flagge segelt. Freilich ist hier selbst zu kleinen Resultaten Geduld und Glück nöthig; aber der Rahmen einiger Antisthenischer Hauptwerke, wie des Herakles und des Kyros, dürfte sich doch allmählich immer mehr ausfüllen lassen. Ueber Antisthenische Beziehungen in einigen Platonischen Dialogen stellt Joël Hypothesen auf, die ich auch schon längere Zeit im Auge behalten hatte, aber noch nicht gern wagen würde. Meines Erachtens schlägt er den Gedankenkreis der Sophistik des fünften Jahrhunderts zu gering an. Dass z. B. der Protagoras des Dialogs Züge von Antisthenes hat, ist mir zweifellos; aber als eine einfache Maske für Antisthenes wage ich ihn nicht zu fassen. Ein Dogma wie die Lehrbarkeit der Tugend ist bei Antisthenes eben sophistisch, ja es ist der eigentliche Lebensnerv der Sophistik; ebenso ist die moralisierende Dichtererklärung wohl kaum den echten Sophisten abzusprechen. Der Prometheusmythus bildet mit vollendeter Kunst eine archaische χλιδή nach und ist der

Antisthenischen Beurtheilung des Prometheus polar entgegengesetzt. Dieselben Bedenken gelten gegen Joëls Behandlung des ersten Buches des Platonischen Staates. Nur durch eine verhängnissvolle Unterschätzung der alten Sophistik wird Joël dazu verführt, in den dorischen διαλέξεις Beziehungen auf Antisthenes und Platon zu wittern. Die Schrift fällt wohl sicher vor den Protagoras, ist von der Sokratik ganz unabhängig und gerade als unselbständiger Abklatsch sophistischer Gemeinplätze und Hausmittel von grossem Werth. Gut ist dagegen die Erörterung über Antisthenische Züge im Charmides, namentlich in den von Kritias vertretenen Ansichten 199 und sehr hübsch die Beziehung | des „thrakischen Arztes" auf Antisthenes. Auf zahlreiche und starke Kynismen in den beiden Alkibiadesdialogen macht Joël mit Recht aufmerksam. Aber gerade darum geht es nicht an, sie Platon zu belassen. Ganz undiscutirbar, auch aus sprachlichen Gründen, ist es, wenn Joël S. 551 sogar für Alkibiades II diese Möglichkeit offen hält. Den grösseren Dialog setze ich allerdings nicht ganz so spät als Hirzel; aber Platonisch ist er sicherlich nicht: das Meiste, was darin gut ist, stammt aus Antisthenes' Kyros.

Recht beachtenswerth sind Joëls Ausführungen über die Platonische Apologie. Dass die Reden freie Schöpfung sind, halte ich für ganz richtig, ebenso die Bemerkung, dass das Auftreten des Sokrates viel Antisthenischer, also unhistorischer ist, als sonst oft bei Platon. So spät, wie Joël zu thun scheint, kann ich aber die Apologie nicht setzen. Nur bis etwa 390 sind freundschaftliche Berührungen zwischen den beiden Männern möglich und fast so lange auch nachweisbar. Der Euthydem zeigt die Feindschaft in vollem Gange. Erst nach dem Timäus — nach Antisthenes' Tode — findet wieder eine Annäherung von Platons Seite statt, die sich zunächst in ernstlicher Wiederaufnahme der Streitpunkte äussert.

Diese lange Anzeige hat nicht einmal alle Hauptpunkte des fruchtbaren Werkes berühren können und möchte lediglich zu seiner aufmerksamen Lectüre anregen. Zweierlei Ergänzungen zu Joëls Arbeiten hält der Referent noch für hauptsächlich nothwendig. Erstens eine eindringende formale Analyse der Memorabilien in Verbindung mit den biographischen Daten des Verfassers und der sonstigen Xenophontischen und der Sokratischen Litteratur. Joël hat die richtige Absicht, Xenophon als Glied in dieser Entwickelung zu begreifen, und ist auch reich an guten Einzel-

bemerkungen über seine schriftstellerische Art. Es wäre aber von seinem eigenen Standpunkte aus consequenter gewesen, den Schriftsteller vor dem Dogmatiker zu untersuchen, von der äusseren Form allmählich nach innen zu dringen. Ich glaube, dass sich bei dieser Anordnung die Ansicht, dass die Memorabilien ein zeitlich einheitliches Werk seien, nicht würde halten lassen, wenn man Xenophon auch noch soviel Mangel an Logik und schriftstellerisches Ungeschick zugesteht, | wie ich bereitwillig thue. Man wird bei aufmerksamer Prüfung in dem Werke Niederschläge von der ersten furchtsamen Opposition gegen das Urtheil der Richter bis zur blühendsten Speculation der Sokratiker am Ende der siebziger Jahre erkennen, also mindestens zwei Schichten unterscheiden[1]; wenn man die theilweise wiederholte Apologie hinzunimmt, sogar drei. Das zweite Desideratum ist eine Verfolgung der behandelten Probleme und Dogmen nach oben und unten. Dies würde z. B. davon abhalten, die beiden speculativsten Capitel der Memorabilien, die teleologischen I 4 und IV 3 lediglich als Improvisationen eines Jagdliebhabers und Landwirths zu fassen. Joël unterzieht S. 147—166 die abweichende Auffassung jener Capitel, welche ich im sechsten Capitel meiner Akademika zu begründen versucht habe, einer eingehenden Kritik und gibt S. 447 beschränkte kynische Einflüsse auch auf diese Capitel zu, ohne seine Gesammtansicht zu modificieren. Seine Argumentation besteht in einer Zerpflückung der von mir beigebrachten Parallelen aus der Philosophie des fünften Jahrhunderts, während die Nachfolger Xenophons so gut wie unberücksichtigt bleiben. Ich kann auf Einzelheiten hier nicht eingehen, obwohl ich Manches gegen Joëls Kritik einwenden könnte; aber auch dadurch, dass ich Einzelnes zugeben kann, wird meine Gesammtansicht nicht erschüttert. Ich würde diese Kritik nur dann für gelungen halten können, wenn ich directe Benutzung des Anaxagoras, Diogenes u. s. w. durch Xenophon behauptet hätte, wovon ich weit entfernt war. Dagegen glaube ich eine originelle Verwendung jener Physiologen durch Antisthenes nachgewiesen zu haben, dessen sonstigen Einfluss auf Xenophon Joël ja zugesteht. Dass Züge wie die Empfehlung der banalen Mantik echt Xenophontisch sind, ist selbstverständlich; dass aber

200

1) [Die Annahme einer doppelten Redaktion der Mem. (vgl. Akad. S. 124) hat D. nach mündlicher Mittheilung später in Anbetracht der schriftstellerischen Eigenschaften Xenophons aufgegeben].

Antisthenes deshalb, weil er die *μάντεις* verspottete, gar keine Mantik gelten liess, ist so wenig nothwendig, als er sich durch seine Verachtung der Rhapsoden von Homer abbringen liess. Betrachtungen über die sinnreiche Einrichtung der eigenen Gliedmaassen liegen einem naiven Krautjunker doch wahrhaftig nicht nahe, und die Annahme der sonst gesicherten Berücksichtigung gleichzeitiger Bücher ist doch weit einfacher als die einer Combination eigener Beobachtung mit anregenden Gesprächen mit Megabyzos und dem Studium orphischer Scharteken. Zudem bewegt sich Xenophon in den ganzen Ausführungen ungefähr wie einer, der zum ersten Male Schlittschuhe anhat, und ist weit entfernt von der behäbigen und sicheren Breite, die er entwickelt, wenn er in den Schatz seiner Erfahrung greift. — —

---

6. **Theodor Klett,** Sokrates nach den Xenophontischen Memorabilien. Programm des Königl. Gymnasiums in Cannstadt.

Berl. Phil. Wochenschr. 1894. No. 22. Sp. 675—679.

B. Ph. W. Sp. 677.

— — Dies rein negative Resultat ist für die sorgfältige Arbeit kein Vorwurf. Es kann nicht anders ausfallen, wenn man sich auf eine gewissenhafte Analyse der Memorabilien beschränkt. Eine andere Frage ist, ob die vielgerügten Widersprüche sich nicht in ihren Ursachen begreifen und danach historisch verwerthen lassen, wenn man die Memorabilien als Glied in der gesammten Sokratischen Frage behandelt, ein Weg, den K. Joël mit Erfolg beschritten hat (vgl. Berl. Phil. Wochenschr. No. 6f., 1893). Ein charakteristisches Zugeständniss an diese erweiterte Betrachtungsweise wird bei Beginn der Analyse von Buch IV auf S. 42f. gemacht. Es wird anerkannt, dass sich dieses Buch von den drei ersten insofern unterscheide, als planmässiger die erzieherische Wirksamkeit des Sokrates in grösseren Gesprächen mit gewählten Unterrednern geschildert wird, so dass er im Gegensatz zu Buch I fast als systematischer Tugendlehrer erscheint, was äusserlich freilich durch den vorangestellten Nützlichkeitsstandpunkt verdeckt wird. Den Grund zu dieser Abweichung erblickt auch Verf. darin, dass Xenophon nach Abfassung der drei ersten Bücher eingesehen habe, dass er seiner apologetischen Tendenz zu viel von der wahren Grösse des Sokrates geopfert habe. Zu dieser Einsicht soll auch

die inzwischen entwickelte Sokratische Litteratur beigetragen haben, aber nicht, indem sie Xenophon neue Quellen für die Kenntniss der Sokratik erschloss, sondern nur, indem sie ihm Muth machte, zu sagen, was er wusste. Ist aber dieser Einfluss einmal zugegeben, so ist bei einem unphilosophischen Kopfe, wie Xenophon anerkanntermaassen war, der äusserliche Einfluss von dem innerlichen nicht zu trennen. Dazu kommt, dass Xenophon auch die Komödienfreiheit des Dialogs recht wohl zu nutzen gelernt hatte, wie der Oikonomikos und das Symposion zeigen, welche Klett nicht gänzlich hätte bei Seite lassen sollen. Er legt in Folge dessen auf die beabsichtigte Treue der Berichterstattung noch ein viel zu grosses Gewicht. Gibt man überhaupt ein allmähliches, wenn auch unvollkommenes Hineinwachsen Xenophons in die Sokratische Litteratur zu, so wird dann auch die Einheit der drei ersten Bücher fraglich, bei aller Anerkennung der Grösse des stilistischen Ungeschicks, welches der unbefangene Leser Xenophon lassen muss. Selbst wo es Xenophon | gelungen ist, den 678 Anschein einer äusserlichen Disposition zu erreichen, darf man sein Misstrauen, dass es sich ursprünglich vielleicht um sehr verschiedene Dinge handelte, nicht einschlummern lassen. Ich will meinen von Kletts abweichenden Standpunkt nur an einem Beispiel erläutern. III 10 wird geschildert, wie Sokrates den verschiedenen Handwerkern und Künstlern nützt, indem er sie durch methodische Fragen auf die arcana ihrer Kunst führt. In demselben Rahmen hält sich Capitel 11, das Gespräch mit Theodote. Klett hält nun die Vorstellung, dass Sokrates einer gefeierten Hetäre erst die Kniffe ihres schmutzigen Gewerbes habe auseinandersetzen müssen, mit Recht für so absurd (S. 40), dass er schliesst, die Motivierung des Gesprächs mit dem Nutzen der Hetäre sei Xenophons eigenster Meisterstreich; um so mehr müsse das Gespräch selbst einen historischen Kern haben. Ich bin mit dem Aufgeben der utilitaristischen Einkleidung ganz einverstanden; aber dann heisst es erst das Gespräch auszudenken, hinzuzudenken, was Xenophon beschneiden musste — und er hat in diesem Falle genug stehen gelassen. Indem Sokrates die Hetäre katechisiert auf die Geheimnisse ihres Erfolges, führt er sie unmerklich über die Grenzen ihrer τέχνη hinaus, macht ihr klar, dass sie, um wirklich dauernd zu fesseln, zur seelischen Freundschaft fortschreiten müsse, und zeigt sich zum Schluss als ihr glücklicherer Concurrent in

der wahren Liebeskunst. Wenn man nun bedenkt, dass die Hetäre Theodote dem Alkibiades Treue bis in den Tod bewiesen hat, so konnte leicht ein Sokratiker darauf kommen, die Veredlung auch dieses Verhältnisses in maiorem Socratis gloriam zu wenden; mit einem Wort, wir haben bei Xenophon ein Bruchstück einer Sokratischen Alkibiadesdichtung vor uns, das er nur in usum banausorum kläglich verstümmelt hat. Auf dieselbe Dichtung wird die von Xenophon berichtete Unterredung des jungen Alkibiades mit seinem Vormund Perikles zurückgehen, wo auch kein Verständiger an historische Ueberlieferung denken wird und noch deutlich sichtbar ist, dass die Pointe mindestens verborgen ist. Natürlich liegt als Quelle dieses Alkibiadesromans am nächsten der Kyros des Antisthenes, aus welchem auch Plutarch noch Mehreres geschöpft zu haben scheint. Sehr möglich ist, dass der Kyniker in der Hetärenverklärung dem Aischines vorangegangen ist, dessen Aspasia Platon bereits im Menexenos verspottet. Diese Spuren können hier indess nicht verfolgt werden. Nur das Theodotegespräch sollte in den richtigen | Zusammenhang gerückt werden, um zu zeigen, welches Misstrauen sich bei Xenophon lohnt, auch wo der Zusammenhang äusserlich der allerungestörteste ist. 679

---

7. **Ernst Richter**, Xenophonstudien. (19. Supplementband zu Fleckeisens Jahrbüchern, S. 59—155) 1892.

Berl. Phil. Wochenschr. 1893. Nr. 11.

B. Ph. W. Sp. 325.

Die auf S. 155 gegebene Uebersicht über den Inhalt des Schriftchens ist vielversprechend; stellt sie doch die Lösung einer Anzahl der wichtigsten und schwierigsten Probleme der grossen und vielbehandelten Xenophontischen Frage in Aussicht, von deren Beantwortung die Beurtheilung des historischen Sokrates in wesentlichen Punkten abhängt, und die mit den vielverschlungenen Fäden der Litteratur des vierten Jahrhunderts unlöslich verknüpft ist. Leider wird ein böses Misstrauen, das der geringe dieser Frage gewidmete Raum gleich anfangs erweckt, durch die Lectüre bestätigt, und bei wiederholter Lectüre in zunehmender Stärke. Nach der Einleitung ist die Arbeit hervorgegangen aus dem Bestreben, für das Verständniss des Lebens und der Lehre des

Sokrates eine möglichst gesicherte Grundlage zu gewinnen, und suchte einen objectiven Standpunkt für die Würdigung der Memorabilien hauptsächlich dadurch zu gewinnen, dass sie die übrigen Schriften Xenophons sowie einige sonstige Sokratische Litteratur des vierten Jahrhunderts zum Vergleich heranzieht. Das Programm wäre sehr schön, wenn es erstens innegehalten, zweitens mit Umsicht und Sachkenntniss ausgeführt wäre. Leider trifft Beides nicht zu. Statt zuerst die Xenophontische Lebensklugheit — um den Ausdruck Philosophie nicht zu missbrauchen — aus den Schriften zu entwickeln, welche sich nicht als Bericht über Sokrates geben, setzt der Herr Verfasser sofort (S. 62—96) mit einer Analyse der Memorabilien ein, welche an Schneidigkeit hinter Lachmanns Betrachtungen über die Ilias um nichts zurücksteht. Die Voraussetzung dieser Zerstückelung ist im Grunde die für Xenophon sehr schmeichelhafte, dass er sich nicht in derselben Schrift wiederholen und überhaupt nicht schlecht disponieren könne. Leider ist sie falsch, wie eine flüchtige Lectüre der anderen Schriften lehrt, die nicht unter dem Verdacht stehen, Compilationen aus verschiedenen Sonderschriften zu sein. Das Resultat des kritischen Scheidewassers sind d r e i selbständige Apologien, zwei kleine Tractate, 1. über den Feldherrn und über den Staatsmann, 2. über die Freundschaft, und einige obdachlose Capitel. Eine schöne Bestätigung dieses Resultats ist es, dass die ermittelten Bestandtheile an Umfang den übrigen scripta minora gut entsprechen, welche zwischen der Ausdehnung von 5 und 55 — oder wenn man den Oikonomikos | auch zerschneidet, 5 und 38 — Seiten 326 der Sauppeschen Ausgabe sich halten (S. 123). Des Näheren sehen die Urbestandtheile der Memorabilien folgendermaassen aus. Erste Apologie I 1—3; doch muss man, um die ursprüngliche Gestalt zu gewinnen, Capitel 3 in zwei Stücke schneiden und §§ 1—4 hinter c. 1, 9 oder 19 einschieben und §§ 5—15 hinter c. 2, 5. Zweite Apologie: I 4, IV 3—6. Dritte Apologie I 5—II 1, III 8 und 9. Tractat über die Freundschaft II 2—10, über den Feldherrn III 1—7. Wodurch sich Xenophon veranlasst gesehen haben soll, vier selbständige Apologien des Meisters in die Welt zu setzen — denn die gesondert überlieferte hält Richter mit Recht für echt —, ob er sie zu verschiedenen Zeiten schrieb und wann, darüber sucht man vergebens genügende Aufklärung. S. 154 lässt Richter die sämmtlichen kleinen Xenophontischen Schriften zuerst nur in Form von

Vorträgen bekannt geworden sein, eine Hypothese, welche auf Diels' Anregung zurückgeführt wird, der aber sicherlich an der Richterschen Darstellung und Begründung unschuldig ist. Auf S. 150 und 151 wird die schwierige Frage nach der Abfassungszeit der sämmtlichen Schriften abgethan; wegen angeblicher Gleichheit in Form und Inhalt werden sämmtliche, um einen möglichst grossen Spielraum zu lassen, zwischen die Jahre 370 und 350 gesetzt, und zwar nicht nur der Redaction, sondern der Conception nach. Nur Kynegetikos, Anabasis und Hellenika lässt Richter ausser Spiel; warum, ist mir unerfindlich, da es sich um ein Gesammtbild Xenophons des Litteraten handelt. Der Kynegetikos ist für dieses von allergrösster Wichtigkeit. Einen gewissen Fortschritt von den kurzen Dialogen der Memorabilien (z. B. IV 2 oder IV 4) zu den längeren wie Agesilaos und Kyrupädie erkennt Richter an. Danach müsste man alle drei Apologien der Memorabilien denn doch wohl nahe an 370 rücken, schon um für die unheimliche Fruchtbarkeit des alten Herrn Raum zu gewinnen. Wer griff denn damals Sokrates an? Und in Korinth? War doch schon des Polykrates *κατηγορία*, mit der man keinesfalls unter 380 heruntergehen kann, eine rhetorische Paradoxie gewesen. Dass Xenophon sie in Richters erster Apologie ernst nimmt, spricht für seine Pietät, aber nicht für seinen Verstand, selbst wenn es bald nach dem Erscheinen jener Schrift geschah; mehr als zehn, vielleicht mehr als zwanzig Jahre später wäre es nur durch einen nahezu Epimenideischen Schlaf in Skillus begreiflich. Brauchbar ist von den ganzen chronologischen Erwägungen nur die Bemerkung auf S. 132, dass das Gespräch III 5 die Schlacht von Leuktra voraussetzt. Ich bin mit Richter der
327 Ueberzeugung, dass die Memorabilien | keine Interpolation enthalten, und dass sie kein einheitliches Kunstwerk, sondern zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Eindrücken ausgearbeitet sind; aber die Zerstückelung Richters halte ich für ganz verfehlt, weil sie an den Schriftsteller Xenophon Voraussetzungen heranbringt, die sich an seinen übrigen Schriften nirgends bewähren. Selbst wenn Richters einzelne Apologien und Tractate sich glatter herausschälen liessen und lebensfähiger wären als Lachmanns Lieder, was sie nicht sind, so würde das für die Richtigkeit des Experiments nichts beweisen, weil sich ihm ein halbes Dutzend oder mehr gleichberechtigter Experimente an die Seite stellen

liessen, je nachdem man das eine oder andere monotone Dispositionsmotiv, das Xenophon in einem acuten Anfall von Logik seinen Ideenassociationen äusserlich anhängt, herausgreift. Richter spricht S. 94 von dem „betrübenden und zugleich mahnenden Beispiel A. Krohns"; aber im Grunde besteht sein Fortschritt gegen Krohn darin, dass er dessen Recept fünfmal anwendet und so Xenophon von fremden Interpolatoren befreit, aber zu seinem eigenen Interpolator macht. Der Rhapsode Xenophon ist ihm ein streng logisch denkender und disponierender Mann, der Redactor seiner sämmtlichen Werke vielleicht zehn Jahre später das Gegentheil, ein trauriges Opfer verspäteter, aber acuter Productivität!

Der zweite Abschnitt (S. 96—123) behandelt die übrigen „philosophischen" Schriften Xenophons mit der erwähnten Beschränkung. Die inhaltlichen Hauptberührungen der kleinen Schriften und auch der Kyrupädie mit den Memorabilien werden zusammengestellt. Die Vergleichung geht überall so wenig in die Tiefe, dass es begreiflich ist, wenn Richter S. 118 zu dem Resultat kommt, dass hinsichtlich des Inhalts ein Unterschied zwischen den Memorabilien und den übrigen philosophischen Schriften nicht zu erkennen sei. Richter kennt also in den Memorabilien keine inhaltlichen, sondern nur redactionell-formale Widersprüche: es sind fünf wohlgeordnete, nur schlecht durcheinander gesteckte Abhandlungen, in denen die Xenophontische Philosophie ohne Rest aufgeht! So rächt sich der Versuch, die Memorabilien formalistisch zu zerlegen, ehe die Frage aufgeworfen war, was Xenophon war und konnte und wollte.

Das Resultat dieser Erörterungen würde also sein, dass die Memorabilien wie die übrigen Schriften lediglich Xenophontische „Philosophie" enthielten, was jedenfalls mit Richters Mitteln nicht erwiesen ist. Der dritte Abschnitt (S. 124—136) sucht die entgegenstehenden | Instanzen, namentlich den von Xenophon stellenweise, aber weder consequent noch ernstlich angestrebten Schein der Urkundlichkeit zu entkräften. Dieser Versuch ist gelungen, wenngleich sich der Nachweis weit eingehender und zwingender führen lässt. 328

Besonders ungenügend ist dagegen der vierte Abschnitt (S. 136—149). Hier werden die Beziehungen des Xenophon zu anderen Sokratikern untersucht, welche meist auf Entlehnungen

seinerseits hinauslaufen. Es werden zwischen Mem. IV 2 und Platons Menon und Staat I bekannte inhaltliche Berührungen zusammengestellt und daraus geschlossen, dass Xenophon sich Platons Ausführungen angeeignet habe; auch von Mem. IV 4 und der längst damit verglichenen Stelle des Gorgias werden zu demselben Zweck ὑποθέσεις neben einander gedruckt. Dabei gibt aber doch Platon im Staat I und im Menon deutlich zu erkennen, dass er an beliebte Doctorfragen aus der Sophistenzeit anknüpft — und zum Ueberfluss haben wir ein solches sophistisches Formular in den vielbesprochenen dorischen διαλέξεις noch erhalten —, und Xenophon möchte IV 2 nachweisen, dass Sokrates diese sophistische Anatreptik nur anwendete, um ein eingebildetes Scheinwissen zu zerstören. Aber Xenophon soll nicht nur von Platon, sondern auch von Isokrates zehren. Im Hieron sollen die ausführlichen Schilderungen über die Leiden des Tyrannen aus Isokrates' Friedensrede § 112 stammen! Wenn sich nur die feine Beobachtung des Isokrates nicht schon bei den Tragikern vielfach fände! Ferner soll Mem. I 6 die Frage des Antiphon, ob Sokrates seinen Unterricht für werthlos halte, weil er sich nichts zahlen lasse, veranlasst sein durch den Spott des Isokrates κατ. σοφ. 3 über die Eristiker, die für drei bis vier Minen die Glückseligkeit feil hätten. „Zu einem immer problematischen Mittelsmann" möchte Richter „wie zu dem Interpolator stets erst seine Zuflucht nehmen, wenn die Sache anders nicht erklärt werden kann". Was ist denn hier gross zu erklären? Der schlechte Scherz, dass ein Denker das, was er gibt, für so werthvoll hält, als er sich dafür bezahlen lässt, war doch durch den Bezahlungsmodus des Protagoras, von dem uns Platon gewiss richtig berichtet, nahe genug gelegt. Isokrates macht ihn sicherlich nicht zuerst. Nur unter dieser Voraussetzung wäre die Wahl auf Annahme der Selbständigkeit Xenophons oder eines Mittelsmannes beschränkt. Leider sagt Richter nicht, ob es überhaupt unerlaubt ist, für das ganze, sehr eigenartige Capitel eine litterarische Quelle zu vermuthen. Nach seinen eigenen Principien kann er das ja eigentlich
329 nicht | verbieten. Solche litterarische Quellen, soweit sie nicht erhalten sind, behalten leider immer viel Problematisches. Aber die Annahme kann wissenschaftlich nothwendig werden, dass Xenophon solche Quellen benutzt hat, und für ihre nähere Bestimmung fehlt es bei Xenophon nicht an Fingerzeigen und gibt

auch die Dogmenvergleichung Mittel an die Hand. Was solche nicht selten nöthige Hypothesen mit der Verlegenheitsauskunft eines Interpolators zu thun haben, ist mir unverständlich. Jedenfalls hat Richter kein Glück darin, die problematischen Mittelsmänner durch die erhaltenen zu ersetzen.

Der fünfte und sechste Abschnitt enthalten die erwähnten Bemerkungen über Abfassungszeit und Entstehungsart der Schriften Xenophons.

Leider ist also an der ganzen Arbeit kaum etwas zu loben ausser dem unzureichend begriffenen Impuls, dass zuerst Xenophon als Persönlichkeit aus seiner gesammten Schriftstellerei heraus begriffen werden müsse, ehe man an eine Verwerthung der Memorabilien für den historischen Sokrates gehen könne. Allerdings wird bei richtiger Anwendung dieses Princips die Ausbeute aus den Memorabilien für den historischen Sokrates sehr einzuschränken sein, wenn auch nicht in dem Grade wie unter Richters Scheere. Um vor der Verwechselung eines richtigen Princips mit einer verfehlten Begründung desselben zu warnen, musste diese Anzeige ausführlicher sein, als dem Referenten lieb ist.

---

8. **Franz Lukas**, Die Methode der Eintheilung bei Platon in einer Reihe von Einzeluntersuchungen dargestellt, 1888.

Philosoph. Monatsh. 26. 1890.

Ph. M. S. 489.

— — Dass feststehende Resultate über Echtheit und Zeitfolge der platonischen Schriften auch für die vorliegende Untersuchung von Werth sein würden, sieht der Herr Verf. ein. Ohne selbst in diese Fragen eingreifen zu wollen, ordnet er doch die Dialoge in drei Gruppen: 1) von Aristoteles unzweifelhaft bezeugte, 2) von A. nicht unzweifelhaft bezeugte, aber nicht angezweifelte, 3) modern angezweifelte. Diese Scheidung würde bedenklich sein, wenn sie für die vorliegende Aufgabe eine grosse Rolle spielte. Die Vergleichung der drei Gruppen lehrt aber nur, dass Sophistes und Politikos eine Sonderstellung den übrigen Dialogen gegenüber einnehmen, was aber zu ihrer Verdächtigung keineswegs hinreicht. Die Rüge eines im Sophistes p. 229b begangenen methodischen Fehlers durch Politikos p. 262 hat Lukas S. 296 richtig

bemerkt. Wenn er dabei vorsichtiger Weise vom Verf. des Po-
490 litikos spricht, so will er damit | hoffentlich den Dialog Platon nicht absprechen. Selbstverbesserungen sind bei Platon gar nicht selten. Für den Philebos auf Schaarschmidts gänzlich unbegründete Verdächtigungen Rücksicht zu nehmen war unnöthig. Seitdem Usener[1]) nachgewiesen hat, dass Aristoteles Eth. Nik. X 2 sich zum Schiedsrichter aufwirft zwischen dem Sokrates des Philebos und dem unter Philebos' Namen bekämpften Eudoxos, sollte der platonische Ursprung dieses wichtigen Dialoges nicht mehr in Zweifel gezogen werden. Innerhalb der einzelnen Gruppen nimmt Lukas die Chronologie der Majorität an, was gleichfalls bedenklich sein würde, wenn es sich um eine Geschichte der Lehre Platons von der Eintheilung handelte. Nur einmal S. 300 findet sich diese Geschichte nach Vorstellung des Herrn Verfassers skizziert: „Nachdem so vom Phaidros bis zum Philebos der Ausbau der Methode vollendet war . . . war es in der Politeia, dem Timaios und den *νόμοι* nicht mehr nothwendig, sich in Auseinandersetzungen über sie einzulassen.“ Diese Auffassung ist bedingt durch die von Zeller vertretene chronologische Anordnung; ich zweifle aber, ob sich diese für Sophist, Politikos, Philebos wird aufrecht erhalten lassen. Für die verschiedene Behandlung der Methode in den einzelnen Dialogen lassen sich leicht andere Gründe finden. Ein Gesichtspunkt, der nicht übersehen werden sollte und der gerade für die Beurtheilung der letzterwähnten Dialoge von Bedeutung sein konnte, ist der von Bonitz Plat. Stud.[3] S. 288 hervorgehobene Unterschied zwischen Dialogen für einen weiten Leserkreis und solchen für die Schule.

Endlich sei noch ein äusseres Zeugniss für die „Methode der Eintheilung“ in der Akademie beigebracht, welches den Herrn Verf. um so mehr interessieren wird, als er seine eigene Arbeit mit der des Botanikers vergleicht. Der Komiker Epikrates schildert bei Athenaeus II p. 59d die Thätigkeit der Akademie:

ἐν γυμνασίοις Ἀκαδημείας
ἤκουσα λόγων ἀφάτων ἀτόπων.
περὶ γὰρ φύσεως ἀφοριζόμενοι
διεχώριζον ζῴων τε βίον
δένδρων τε φύσιν λαχάνων τε γένη.

---

1) Preussische Jahrbücher 53 S. 16.

κἆτ' ἐν τούτοις τὴν κολοκύντην
ἐξήταζον τίνος ἐστὶ γένους κ. τ. λ.
Πλάτων δὲ παρὼν . . .
. . . . ἐπέταξ' αὐτοῖς
πάλιν (ἐξ ἀρχῆς)
ἀφορίζεσθαι τίνος ἐστὶ γένους
οἳ δὲ διῄρουν.

Hier haben wir den Ursprung der Aristotelischen Naturwissenschaft aus Platons dialektischen Uebungen direct bezeugt. Auch die Platon zugeschriebenen *διαιρέσεις*, von welchen Laertius Diogenes in Platons vita | viel bewahrt hat, stammen wohl aus den Uebungen der Schule, und so könnte sich auch der besondere Charakter des Sophistes und Politikos aus ihrem esoterischen Zwecke erklären. 491

Wünschenswerth wäre auch eine genauere Untersuchung über das Verhältniss des Philebos zum Phaidros gewesen. Wahrscheinlich würden sich nicht nur Ergänzungen, sondern auch Berichtigungen ergeben haben. Es sind dies Untersuchungen, welche der Herr Verf. ausdrücklich ablehnt, welchen man sich aber nicht entziehen kann, wenn man über die Chronologie der Dialoge überhaupt eine bestimmte Ansicht vertritt, und welche trotz aller Uneinigkeit der Forscher neben entsagungsvollen Arbeiten, wie die des Herrn Verfassers ist, stets hergehen müssen, weil sie erst die Gesichtspunkte angeben, nach welchen das Corpus Platonicum naturwissenschaftlich zu secieren ist.

---

9. **Petrus Meyer**, Quaestiones Platonicae. I. Programm des Gymnasiums zu Gladbach. 1889.

Philosoph. Monatsh. 26. 1890.

Ph. M. S. 487.

Quaestio I. De dialogorum Platonicorum ordine ac tempore prolusio critica schlägt keine neue Chronologie oder den Weg zu einer solchen vor, sondern beschäftigt sich skeptisch mit den bisherigen Versuchen in dieser Richtung. Der Herr Verf. zeigt hier eine gründliche Belesenheit und ein gesundes Urtheil; nur geht er in einzelnen Fällen entschieden zu weit. So ist z. B. die Zulässig-

keit des neuerdings hauptsächlich von Siebeck eingeschlagenen, auch von Zeller mit Erfolg benutzten Verfahrens, durch Vor- und Rückverweisungen in Platons Schriften selbst chronologische Anhaltspunkte zu gewinnen, durch Nachweis eines einzelnen Irrthums nicht erschüttert (S. 4); auch um die an sich richtige Ansicht zu belegen, dass die grössere oder geringere Ausführlichkeit oder Gründlichkeit, mit welcher dasselbe Problem in zwei verschiedenen Dialogen behandelt wird, zu sehr von der jedesmaligen Absicht des Dialogs abhängig ist, um zu schematischen chronologischen Schlüssen zu berechtigen, wäre besser ein anderes Beispiel gewählt worden, als Gomperz' Behandlung des Protagoras und Menon. Die von M. beigebrachten Parallelen, aus denen man ebensogut soll beweisen können, dass der Kratylos später als der Sophist sei, sind deshalb schief, weil es sich im Kratylos um präliminare Probleme handelt, die im Sophistes mit dem Hauptthema enger zusammenhängen, während im Protagoras und Menon beidemal die Hauptfrage dieselbe ist, eine Vergleichung der Behandlung also wohl zu dem Gomperz'schen Resultate führen muss. Die sprachstatistischen Momente werden S. 6f. kurz als nicht spruchreif abgethan, was man gelten lassen kann, soweit damit nur die Missbräuche dieses zwar vorsichtig zu handhabenden, aber unentbehrlichen Hülfsmittels gemeint sind. Zur Veranschaulichung, welche Gefahren ein übereifriges Nachspüren der Beziehungen auf Zeitgenossen hat, dienen die Schriften Teichmüllers. Die Kritik war natürlich noch für den Lebenden berechnet und da vollberechtigt; besonders treffend ist S. 11 die Vita des Lysias nach Teichmüllers gesammelten Andeutungen. Sehr richtig ist S. 8 die Bemerkung, dass der *πελταστικὸς ἀνήρ* im Theaetet p. 165d nicht im Sinne Zellers zur Zeitbestimmung des Dialogs verwendet werden kann, da er als *μισθοφόρος* bezeichnet wird. Obwohl man so dem Herrn Verf. in vielen Punkten seiner Kritik Recht geben muss, ist doch nicht zu wünschen, dass seine Resignation in der chronologischen Frage allgemein werde. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit dem platonischen Kratylos. Die Begriffe *ὄνομα ῥῆμα λόγος* werden gut und gründlich untersucht, ebenso die zwei Stellen p. 385b ss. und 387c behandelt. Ein besonderer Abschnitt ist Antisthenes 488 gewidmet | (S. 18—23). Die Stellen des Aristoteles, welche Schleiermacher ermöglichten, zuerst Platons Bekämpfung seiner Lehre im Theaetet und Kratylos nachzuweisen, werden einer erneuten

Betrachtung unterzogen, wonach Metaph. VIII 3 p. 1043 b 28 von *ὥστε οὐσίας ἔστι* etc. nicht Referat der Lehre des Antisthenes, sondern die eigene Meinung des Aristoteles vorliegen soll. Diese Ansicht, welche nichts Geringeres bezweckt, als unserer Kenntniss des Antisthenes das Hauptfundament zu entziehen, so dass von ihm etwa das Bild übrig bliebe, welches die schlechte Ueberlieferung von Diogenes gibt, beruht unseres Erachtens auf mangelnder Vertrautheit mit der Aristotelischen Art zu referieren. Ein scheinbarer Widerspruch wird bei Aristoteles nicht selten dadurch hervorgerufen, dass er die Ausdrücke desjenigen, den er bespricht, bald beibehält, bald in seine eigene Terminologie umsetzt. Antisthenes erkennt keinen *ὅρος* an, sondern nur bei zusammengesetzten Dingen ein Aufzählen der Theile; dies Aufzählen nennt nun Aristoteles in seinem Sinne *ὅρος* und gesteht der Antisthenischen Beschränkung auf zusammengesetzte Dinge eine gewisse Berechtigung zu, weil auch er bei der Definition auf *ἀναπόδεικτοι ἀρχαί* gelangt. Mit seiner Zerreissung des Aristoteleszeugnisses glaubt der Herr Verf. die platonischen Beziehungen auf Antisthenes aus der Welt geschafft zu haben, ohne irgendwie eine Erklärung zu versuchen, mit welchem andern Vorläufer der Stoiker Platon sich so erbittert herumschlägt. Er hält das für eine nützliche ars nesciendi, welche er S. 23 auch Andern empfiehlt. Uns leuchtet hier mehr die commoditas wie die ars ein; in den seltenen Fällen, in welchen Aristoteles zu einem von Platon ausführlich behandelten Problem historische Notizen gibt, ist die Forschung verpflichtet, diesen Winken bis auf das Aeusserste nachzugehen. Der Skepticismus des Herrn Verfassers hängt mit einer ganz eigenen Auffassung über die Schriftstellerei Platons zusammen. Platon habe nie seine Zeitgenossen bekämpft, sondern, um zu überzeugen, habe er jede Meinung, die er für falsch hielt, auf ihre ersten Urheber zurückgeführt (S. 11). Glaubt Meyer, dass Platon den Sathon des Antisthenes principiell nicht beantwortet oder mit einer Polemik gegen Gorgias beantwortet habe? Uebrigens genügt zur Widerlegung dieser Auffassung der Hinweis auf die mit Sicherheit nachgewiesene erbitterte Polemik mit dem scheinbar so inferioren Isokrates, welche man erst recht versteht, wenn man Platon als Schulhaupt fasst, dem es nicht gleichgültig sein konnte, wer die begabte Jugend an sich zog. Aus der Antisthenischen Polemik gegen Platon stammt der Satz: *τὰ εἴδη ἐν*

ψιλαῖς ἐπινοίαις esse, welchen der Herr Verf. S. 23 vollständig missversteht.

Das die Sammlung abschliessende corollarium criticum enthält nützliche Bemerkungen zu Antisthenes und Platon, erstere meist gegen Mullach gerichtet. Hoffentlich bethätigt der Herr Verf. das nächste Mal seine tüchtige Gelehrsamkeit und seinen kritischen Scharfsinn in mehr schöpferischer Weise.

---

10. **E. W. Simson,** Der Begriff der Seele bei Plato. Eine Studie. Als Preisschrift gekrönt mit der goldenen Medaille von der historisch-philosophischen Facultät der Kaiserlichen Universität Dorpat. 1889.

Philosoph. Monatsh. 26. 1890.

Ph. M. S. 491.

Trotz der ihr zu Theil gewordenen Auszeichnung lässt diese Monographie so viel zu wünschen übrig, dass man in ihr nicht eine Förderung der platonischen Psychologie erblicken kann. Weder die Vollständigkeit noch die strengste Wissenschaftlichkeit, welche sich der Herr Verfasser zuschreibt (p. VI), kann man ihm zugeben. Der strengen Wissenschaftlichkeit steht theils mangelnde Vertrautheit mit dem Stoff theils Flüchtigkeit und ein unbezähmbarer Drang nach zugespitzter Formulierung im Weg; zur Vollständigkeit fehlt jede Berührung der bösen Weltseele in den Gesetzen und des zu ihr überleitenden Mythus im Politikos, obwohl der Herr Verfasser von der Weltseele im Timaios ausgeht.

Um die platonische Psychologie als ein organisches Glied in der Entwicklung erscheinen zu lassen, wird ein Abriss der vorplatonischen Psychologie vorausgeschickt, welcher in dieser Kürze auch dann werthlos sein würde, wenn die zahlreichen Irrthümer vermieden wären. Als Probe diene der Abschnitt über die Sophisten S. 19: „Was die Psychologie der Sophisten betrifft, so können wir dieselbe kurz bezeichnen als eine Seelenlehre ohne Seele. Es gibt bei ihnen keinen Begriff der Seele, sondern nur Thatsachen des Bewusstseins. Und eine Sammlung von Gefühlen, Wahrnehmungen und Empfindungen erscheint als Seele. Jedoch begehen die Sophisten hier schon eine Inconsequenz; denn sie nehmen etwas an, dem erscheint, das also nicht selbst Erscheinung sein kann. Soviel nur über diese negative Richtung.“ Auch

wenn man hier statt der Sophisten Protagoras einsetzt, welcher allein dem Herrn Verf. vorgeschwebt zu haben scheint, würde sich dieser schwerlich durch diese Kritik haben niederschmettern lassen, an welcher die lapidare Kürze das Beste ist. Dass der Herr Verf. den Pythagoreern besser gesinnt ist, geht aus der lactea ubertas hervor, mit welcher sie | eingeführt werden als Schule 492 der Pythagoreer, so genannt nach Pythagoras, auf den dieselbe ihren Ursprung zurückführt! Wenn die Lehre der Pythagoreer „etwas ausführlicher" behandelt wird (auf $4^1/_2$ Seiten!), so geschieht dies ihrer Bedeutung wegen, die sie für Platons Seelenlehre hat. Es wäre sehr zu wünschen, dass diese Bedeutung einigermassen klargelegt wäre; aber leider ist das Vorgebrachte ohne jeden Werth. S. 12 werden die Fragmente des Philolaos für gefälscht erklärt, wofür Böckh und Zeller als Gewährsmänner angeführt werden (!), während gerade eine Analyse der Fragmente des Philolaos und des Alkmaion, der gar nicht erwähnt wird, über die Genesis der platonischen Psychologie erhebliche Aufschlüsse gegeben haben würde. S. 16 stammt der Seelenwanderungsglaube aus Aegypten. S. 15 wandert die Seele nur durch Thierleiber (Euphorbos!), und ähnliche Aufschlüsse finden sich mehr, aber nichts für Platon. S. 23 wird dann den Vorplatonikern im Allgemeinen vorgeworfen, dass sie die wissenschaftliche Psychologie nicht als besondere Doctrin cultivierten; „daher fand diese wellenförmige Bewegung innerhalb der Ansichten über die Seele statt, indem auf einen Fortschritt stets ein Rückschritt folgte" (sic!). Bei dieser historischen Auffassung muss man es als ein Glück preisen, dass der Herr Verf. S. 28 darauf verzichtet, die Entwicklung der platonischen Seelenlehre zu verfolgen, sondern sich mit der gesammten Darstellung des Begriffes der Seele begnügt, obwohl gerade hier die genetische Betrachtung die einzig fruchtbare gewesen wäre, zumal da sich die Zeitfolge der psychologischen Hauptschriften noch mit hinreichender Sicherheit bestimmen lässt.

Leider ist Schultess' Versuch, von einem genetischen Verständniss der Psychologie aus in Platon einzudringen, vereinzelt geblieben, und seine Resultate werden von Zeller II a[1] S. 843, 3 mit Recht zurückgewiesen. Dennoch ist Schultess' Weg durchaus der richtige, und die Arbeit scheitert erst dicht am Ziele durch falsche Auslegung der Hauptstelle für platonische Psychologie, des Selbstbekenntnisses de rep. X p. 611. Dieselbe Stelle ist von Simson

S. 133 ff. aus dem Zusammenhange gerissen und auf das gröblichste missverstanden worden, weshalb denn Platon ein grober Zirkelschluss untergelegt werden muss. Wenn so der Herr Verf. auf die Grundbedingungen eines genetischen Verständnisses freiwillig verzichtet — er erklärt S. 26 Untersuchungen über die Echtheit platonischer Schriften für müssig (sic!) und hat S. 28 keine Zeit gehabt sich über die Zeitfolge eine Ansicht zu bilden, weshalb er sich ohne Prüfung Teichmüllers bedenklichsten Constructionen anschliesst —, so wird man wenigstens verlangen können über den „Begriff der Seele bei Platon" eine brauchbare Zusammenstellung zu finden. Aber auch diese Erwartung täuscht. Allerdings finden sich die meisten Stellen angeführt; der Herr Verf. hat selbst die Dialoge Platons studiert, in denen sich nichts über die Seele findet, „damit die Arbeit eine Vollständigkeit und gewisse Vollkommenheit erreicht" (! S. 27); aber er hat diese Vollkommenheit eben nicht erreicht, weil er sich das Ziel zu hoch 493 gesteckt hat. Zunächst soll | die Psychologie auf die beiden Grundbegriffe Platons, das Sein und das Werden, gegründet werden. Auf zwanzig Seiten werden hier die schwierigsten Fragen über die Ideen und die Materie abgethan, wobei im Stile Teichmüllers gegen Zeller polemisiert wird. S. 34 wird die gesonderte Existenz der Ideen nicht nur geleugnet, sondern auch behauptet, bei Platon finden sich keine Belege dafür. „Man versuche doch nur die Idee eines Hundes sich vorzustellen, wenn es keinen Hund gibt", lautet die tiefsinnige Begründung der neuen Ideenlehre (S. 34). Dass die Frage nach Platons Lehre von der Materie noch nicht endgültig gelöst ist, ist ja zuzugeben; gefördert wird sie aber durch Simson in keiner Weise. S. 51 beginnt das eigentliche Thema mit der Darstellung der Weltseele, welche aber beständig durch Schlüsse, was Platon eigentlich hätte meinen müssen, verdorben wird. So wird gegen den klaren Wortlaut S. 60 die Gottheit mit der Weltseele identificiert, ein Rest von Teichmüller'schem Pantheismus, gegen welchen sich doch der Herr Verf. bei der Frage der individuellen Unsterblichkeit mit Recht verwahrt. Die bekannten Widersprüche und Dunkelheiten in Platons Psychologie sind im ganzen richtig hervorgehoben, aber ohne genügende Darlegung ihrer Ursachen. Platon gelangt zum Begriff der Seele auf doppeltem Wege. In seiner Ontologie ist die Seele Princip der Erkenntniss des Seienden; da er den von Alkmaion zuerst auf-

gestellten specifischen Unterschied zwischen Denken und Wahrnehmen festhält und mit dem Satze *ὅμοια ὁμοίων ἀντιληπτικά* verbindet, gibt es von hier aus eigentlich keine Brücke, die Seele in den Wirbel des Werdens und Leidens hineinzuziehen. Andererseits ist Platon empirischer Naturforscher; als solchem ist ihm die Seele Princip des Lebens, sogar in den Pflanzen und dem bewegten Weltganzen. Hier waren ihm die Ionier und Philolaos vorausgegangen. Zur Ueberbrückung der beiden grundverschiedenen Begriffe dienen düstere orphische Sagen vom Fall der Seele und der Lebensstrafe. Dass aber Platon diesen Fall der Seele jedesmal anders zu motivieren sucht, zum Theil mit ausdrücklicher Widerrufung früherer Ansichten (de rep. X p. 617 de gegen Phaidon p. 107 d), zeigt, dass er sich der Unmöglichkeit dieser Versuche bewusst war; er gibt de rep. X p. 611 die empirische Betrachtungsweise als die unvollkommenere auf; die Verzweiflung an einer monistischen Weltanschauung, nach der er wie kein Andrer gerungen hat, findet in der doppelten Weltseele der Gesetze einen unumwundenen Ausdruck, während schon der Mythus des Politikos auf diese Anschauung vorbereitet, welche dann von Xenokrates consequent ausgebaut wurde. Die nähere Begründung dieser Anschauung von Platons Psychologie muss einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben[1]). Ehe die Frage nach dem Begriff der Seele bei Platon gestellt wird, muss jedenfalls erst untersucht werden, ob ein solcher existiert, und so mag man denn auch die Mängel der Simson'schen Schrift wenigstens zum Theil der nicht glücklichen Fragestellung zu gute halten.

---

11. **G. Geil,** Die Lehre von den *μέρη τῆς ψυχῆς* bei Platon und ihre Stellung zu dem Platonischen System. Separatabdruck aus Commentationes in honorem Guilelmi Studemund. 1889.

Philosoph. Monatsh. 26. 1890.

Das Schriftchen verspricht „einen Widerspruch, den man bei Platon fand, zwar nicht als solchen zu beseitigen, ihn aber im Sinne einer Entwicklung zu erklären", andrerseits „die Beziehungen hervorzuheben, die die Seelentheile zu dem platonischen Systeme einnehmen". Was vorgebracht wird, ist theils bestreitbar, theils

Ph. M. S. 494.

1) [Siehe oben S. 257 ff.].

nicht neu; doch wird der Herr Verf. optima fide handeln, da seine Kenntniss Platons und der platonischen Litteratur wenig ausgedehnt ist. Von den in Betracht kommenden Platonischen Auslassungen werden nur Phaidros, Timaios und de rep. IV berücksichtigt (S. 31); de rep. IX und X scheint der Herr Verfasser nicht zu kennen. Moderne Litteratur wird auf der ersten Seite ziemlich reichlich citiert, benutzt sind aber fast nur Schultess und Windelband, an welchen sich Geil eng anlehnt. Weshalb Schultess S. 36 und 45 ohne Namensnennung citiert wird, ist unerfindlich. Seine Schrift hätte eine viel eingehendere Rücksicht verlangt. Nach einigen wohlwollenden Mahnungen, bei Benutzung der platonischen Werke nie die persönlichen Eigenheiten des Dichterphilosophen aus dem Auge zu lassen, wird betont, dass der Ausgangspunkt der platonischen Psychologie kein psychologischer, sondern ein metaphysischer ist. Die Seelentheile werden aus der Zweiweltentheorie abgeleitet. Man könnte diese mit demselben Recht aus der empirischen Unterscheidung zwischen *φρονεῖν* und *αἰσθάνεσθαι* ableiten. Ein platonisches Zeugniss für seinen Ausgangspunkt liegt nicht vor, wenn man nicht die bekannte Phaidonstelle für ein solches halten will, was bedenklich ist. Die Zweiweltentheorie soll nun gewissermassen die Präexistenz aller drei Seelentheile im Phaidros entschuldigen und genetisch erklären, obwohl der Herr Verf. S. 37 die Dreitheilung doch wieder aus rein empirischer Beobachtung ableitet. Ueber diesen empirischen Ursprung im Phaidros mit grosser Einleitung eine Vermuthung aufzustellen, war überflüssig, da es ja auf der Hand liegt, dass der Mythus im Phaidros zu dem Zwecke gedichtet ist, die pathologischen Erscheinungen des Eros zu erklären. S. 38 wird behauptet, die *μέρη* seien auch im Phaidros nur Wirkungsformen der *μονοειδὴς ψυχή*, der Phaidros stimme insofern mit dem Phaidon vollkommen überein (vgl. auch S. 33 Anm., wo mit Unrecht Windelband gegen Zeller in Schutz genommen wird). Dabei sind Platons eigene Erklärungen im X. Buche des Staates gar nicht berücksichtigt. Dass für die Psychologie im IV. Buche des Staates socialpolitische Analogien mitbestimmend waren, und dass im Timaios der Standpunkt des Phaidros verlassen ist, sind altbewährte Wahrheiten; ebenso richtig ist der Satz S. 46: „Die Psychologie ist eine der schwierigsten empirischen Wissenschaften".

C. SPÄTERE PHILOSOPHEN.

12. **Nikolaus Kaufmann,** Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart. 1893.

Berl. Philol. Wochenschr. 1894. No. 8. Sp. 225—227.

B. Ph. W. Sp. 225.

Diese erweiterte Bearbeitung eines 1883 erschienenen Luzerner Lyceumsprogramms kann jetzt als typisches Compendium einer gewissen, neuerdings an Ausdehnung zunehmenden philosophischen Richtung betrachtet werden, welche, mit dem Anspruch, auf der kritischen Höhe der Gegenwart zu stehen, die scholastische Philosophie, namentlich die des heiligen Thomas von Aquino zurückzuführen sucht. Als dessen grosser Vorgänger wird Aristoteles hier gefeiert und seine Teleologie als eine wissenschaftliche Widerlegung der modernen mechanischen Naturforschung, welche die Zweckmässigkeit in der Natur nur als Resultat, nicht als Ziel anerkennt, angepriesen. Der beste Wille zur | Objektivität und liebevolle Vertiefung in seinen Stoff sollen dem Herrn Verfasser nicht abgesprochen werden; wenn er aber den Anspruch erhebt, eine erste umfassendere Darstellung der Aristotelischen Teleologie gegeben zu haben, wird sich jeder, der die Schrift für wissenschaftliche Zwecke benutzen will, enttäuscht fühlen: alles Wesentliche steht längst besser bei Zeller. Es genügt eben nicht, die einzelnen in das Thema einschlagenden Stellen auszuschreiben und zusammenzustellen; wenn irgend etwas, will die Aristotelische Teleologie und der Aristotelische Gottesbegriff mit seinen zahlreichen Widersprüchen aus der Geschichte dieser Probleme begriffen werden. Die zahlreichen Widersprüche in Aristoteles' System nach ihrer Entstehung zu erklären, ist der einzige Weg, dem grossen Denker gerecht zu werden. Der Herr Verfasser hat dies nicht einmal versucht. Zwar ist anzuerkennen, dass er nicht wie andere katholische Forscher christliche | Dogmen bei Aristoteles an Stellen findet, wo sich dieser selbst nicht klar war; mit Recht verwirft er Brentanos Behauptung, dass Gott der Schöpfer des menschlichen *νοῦς* sei, und die von Rolfes, dass nach Aristoteles Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen habe. Diese „Vollendung“ der Aristotelischen Theologie blieb eben der christlichen Scholastik vorbehalten. Aber im Ganzen erhält man doch den Eindruck,

226
227

als ob Aristoteles, der heilige Thomas und die meisten Aristoteliker in den meisten Hauptsachen einig seien; welche Anpassung Aristoteles für die christliche Scholastik hat durchmachen müssen, erfährt man nicht. Die erfreuliche Uebereinstimmung mit Aristoteles ist nun auch der Grund, dass es zu einer brauchbaren Darstellung der Aristotelischen Lehre nicht kommt. Die Anläufe zu einer solchen werden beständig durch Ausbrüche des Entzückens darüber unterbrochen, wie sehr viel richtiger Aristoteles gesehen hat als Darwin trotz mangelnden Mikroskops. Die Polemik gegen den sogenannten Darwinismus ist dabei oberflächlich; vorwiegend wird die publizistische Litteratur, Reden etc. herangezogen; von einem eigentlichen Studium Darwins merkt man nichts. Die apologetische Litteratur der Gesinnungsgenossen wird fleissig citiert. Referent ist weit entfernt, in der Darwinschen Hypothese den Abschluss menschlicher Weisheit zu sehen oder die heutige Naturforschung ihrem relativen Werthe nach über die Aristotelische zu stellen; aber von einer einfachen Rückkehr zur Aristotelischen Teleologie kann er das Heil der Naturforschung nicht erwarten. Es ist doch kein Zufall, dass die Befreiung von Aristoteles den Aufschwung der Naturforschung inauguriert. Auch die Philosophie hat aber seit dem heiligen Thomas noch eine Geschichte gehabt, was man nach Kaufmanns Büchlein nicht meinen sollte. Es ist ein bedeutungsvolles Zeichen der Zeit, dass ihn erkenntnisstheoretische Skrupel nicht plagen; Kant existirt für ihn nicht. Dagegen gibt er zwei wissenschaftliche Beweise für die Existenz Gottes, den sogenannten Bewegungsbeweis und den physiko-theologischen Beweis. Wenn das die Säulen der katholischen Philosophie sind, würde ein neuer Kant Aussicht haben, sie wider seine eigene Absicht zum Atheismus zu bekehren.

---

13. **H. Usener**, Epicurea. 1887.

Archiv f. Gesch. d. Philos. IV. 1891. S. 657—667.

Arch. f. G. d. Ph. S. 657.

Die Bedeutung der Epicurea H. Useners für Quellenkunde und inhaltliche Würdigung der Epikurischen und mittelbar der gesammten antiken Philosophie kann hier nur durch Hervorheben einiger Hauptpunkte erläutert werden, eingehend würdigen lässt sie sich nur, wenn man Schritt für Schritt das Geleistete mit dem bisherigen 658 | Zustande der Grundlagen unsrer Kenntniss Epikurs vergleicht, wenn

man versucht, das Gerüst selbst zu errichten, das der Baumeister nach vollendetem Bau entfernt hat, und zu dessen Herstellung die Anweisungen im kritischen Apparat, dem subsidium interpretationis und dem musterhaften Index in knappster Form niedergelegt sind. Auch würde der Versuch der grossen und schwierigen philologischen Leistung gerecht zu werden weder dem Referenten geziemen, noch dem Zwecke dieser Berichte entsprechen; nur soviel muss vor dem Eingehn auf den Inhalt des Buches hervorgehoben werden, dass hier mit besonderer Deutlichkeit hervortritt, wie die hingebende Beschäftigung mit der äussern Form der Ueberlieferung für das letzte Verständniss des Gehaltes unerlässliche Vorbedingung ist, während andrerseits die kritische Herstellung der Ueberlieferung bereits universalste Beherrschung des Stoffes verlangt. Bei Epikur am wenigsten lässt sich der Philosoph vom Schriftsteller, der Schriftsteller vom Menschen trennen; eine vorwiegend dogmengeschichtliche Behandlung seiner Hinterlassenschaft würde im besten Falle ein sehr unvollständiges Bild von ihm geben. Insofern trifft es sich günstig, dass die Ueberlieferung wenigstens einige seiner zahlreichen Schriften in authentischer Fassung bietet, und dass auch die Excerptlitteratur treuer, als sie sonst pflegt, das persönliche Colorit bewahrt hat. Eben deshalb aber kann hier noch weniger als irgendwo sonst die Uebersicht über den Inhalt des Buches ein eingehendes Studium ersetzen. — —

| Dass der Gryllos Plutarchs viel Epikureisches Gut enthält und dass er von der Menippeischen Polemik auch gegen Epikur ein anschauliches Bild zu geben vermag, ist Usener unbedingt zuzugeben; ob indessen die Richtung der Polemik von ihm richtig bezeichnet ist, ist mir zweifelhaft. Die Kyniker hatten unter demselben Vorwurf zu leiden wie die Epikureer, dass ihr kannibalisches Wohlsein bestialisch sei; und sie erwiderten auf den Vorwurf, indem sie den Schimpfnamen annahmen und ausführten, dass der Mensch vom Thiere lernen könne, *κατὰ φύσιν* zu leben. So Diogenes bei Dion Chrysostomos or. VI (cf. E. Weber, De Dione Chrys. Cynicorum sectatore, Leipz. Studien X p. 106 ff.). Denselben Standpunkt vertritt der unter Plutarchs Namen erhaltene Dialog; Gryllos ist es, der Odysseus eines bessern belehrt. Die Spitze des Dialogs ist also gegen diejenigen gerichtet, welche in Odysseus das Ideal des Weisen erblickten, die ältern Kyniker und die Stoiker, speciell gegen die moralische Ausdeutung des Kirkeabenteuers, von der sich

S. 665 Anm. 1.

bei Dion Chrysostomos mehrfach Spuren finden und wie sie uns z. B. bei Horaz epist. I 2, 23 entgegentritt:

Sirenum voces et Circae pocula nosti
Quae si cum sociis stultus cupidusque bibisset
Sub domina meretrice fuisset turpis et excors
Vixisset canis immundus vel amica tuto sus.

Hiergegen opponiert im Gryllos der *κύων* im Bunde mit dem porcus Epicuri, was eine Gegnerschaft auf anderem Felde nicht ausschliesst. Auch im 19. Briefe des Krates (Hercher S. 211) erscheint Odysseus als *μαλακώτερος* (ähnlich bei Dion Chrys. 13 § 10 A) und verwandt ist auch der Spott, welchen sich Diogenes bei Lucian dial. mort. 16 mit dem Heiligen des Kynosarges Herakles erlaubt (cf. E. Weber a. a. O. S. 149 ff.). Wenn zum Schluss des Gryllos 666 | Odysseus gegen den Vorrang der Thiere den Mangel des Gottesbewusstseins geltend macht, so ist bei der atheistischen Tendenz jenes Kynismus, aus welchem die Schrift hervorgegangen ist, kein Zweifel, dass auch jener scheinbare Vorrang des Menschen vor den *ἄλογα*, welchen die Stoiker betonten, Xenokrates nicht unbedingt zugab, von Gryllos als leerer Wahn erwiesen wurde. Wenn Gryllos auf dies Argument dem Odysseus seinen Vater Sisyphos vorhält, so ist dies nicht der Sisyphos der Sage, sondern der Gottesleugner aus dem Buchdrama des Kritias, dessen Benutzung auch durch den Kyniker Krates (Fg. 3) Gomperz nachgewiesen hat (Ber. d. Wiener Akad. 1888 S. 49).

Von Plutarch kann dann natürlich der Gryllos nicht einmal in dem Sinne abgeschrieben oder umgearbeitet sein, dass er sich den Inhalt des Originals aneignen wollte; er wird sich die Satire haben abschreiben lassen, soweit sie ihm für seine vegetarianischen Bestrebungen verwendbar erschien, und so ist das Bruchstück unter seine Papiere gekommen. Am verwandtesten nach Form und Tendenz ist Lucians *Ἀλεκτρύων*, in dessen Vorlage der Kyniker Krates die vorletzte Metempsychose des Hahnes war. (Vgl. auch O. Crusius, Die *κυνὸς αὐτοφωνία* des Oinomaos im Rhein. Mus. N. F. 44 S. 309 ff.)

---

14. **S. Sepp,** Pyrrhoneische Studien. Erlanger Dissertation 1893.

Berl. Philol. Wochenschr. 1894. No. 16 Sp. 490—492.

NACHTRAG.

DER PLATONISCHE STAAT.

[Akademischer Vortrag, gehalten am 14. Januar 1896.][1])

Der Name Platon's steht den berühmtesten des Alterthums nicht nach; und wenn man absieht von den Lobeshymnen bewundernder Jünger und im Erfolg den Prüfstein für den inneren Werth sucht, so wird man doch stets in Zweifel bleiben, ob die Politik und Kulturpflege eines Perikles, die gewaltigen, ganze Völker umwandelnden Thaten eines Alexander und Caesar den stilleren, aber bis in unsere Tage stetig fortwirkenden Einfluss des Platonismus auf unsere gesammte Geisteskultur aufzuwiegen vermögen. Der Ausspruch Nietzsche's: „Das Christenthum ist Platonismus für's Volk" ist zwar übertrieben. Die Verwandtschaft ist freilich unverkennbar von den ersten Zeiten an; doch sie erklärt sich daraus, dass das Urchristenthum auf dieselben allgemein menschlichen religiösen Instinkte zurückgriff, die auch in der platonischen Theologie einen tiefernsten Ausdruck gefunden hatten. Aber sobald die christlichen Gemeinden wissenschaftliches Rüstzeug brauchten,

1) [Von dem Vorhandensein des obenstehenden Aufsatzes erfuhren Angehörige und Herausgeber im Januar d. J. durch Hrn. Prof. Adler (Kiel), als er das ihm von Dümmler geschenkte Manuskript ohne Kenntniss von unserer Herausgabe bereits der „Zukunft" zum Druck übergeben hatte. Seine gefällige Vermittlung hat die baldige Wiederveröffentlichung ermöglicht, wobei er erklärt, dass in Nr. 19 der „Zukunft" (1901) das nach erhaltenem Correkturabzug vernichtete Manuskript ohne jede Aenderung abgedruckt sei. Da es sich um einen der in der Aula des Basler Museums gehaltenen „Akademischen Vorträge" handelt, konnte ein von Dümmler selbst durchgesehener Bericht der „Allgem. Schweizer Zeitung" (Nr. 16, 1896) verglichen werden, der den vorliegenden Text im Auszug wiedergibt, und abgesehen von einigen kleineren, wohl mündlichen Zuthaten (s. Anm. S. 321, 326) nur noch einen Abschnitt über den Inhalt des Platonischen Staates enthält. Doch war dieser hier fehlende Abschnitt (s. Näheres Anm. S. 330) nach dem Eindruck der Hörer offenbar frei vorgetragen (wie es Dümmler auch dem Berichterstatter mitgetheilt hatte), sodass wir hier Alles vor uns haben, was der Verfasser schriftlich ausgeführt hat.]

um die ungeheure, doch dem Untergang geweihte antike Geisteskultur in der Front anzugreifen, entlehnten sie die Waffen vom Platonismus. In der älteren christlichen Dogmatik steckt mehr Platonismus, als mancher Pfarrer ahnt. Man könnte fast die paradoxe Behauptung wagen, der heilige Augustin sei ein besserer Platoniker als der letzte Neuplatoniker Kaiser Julian der Abtrünnige. In der Renaissance fährt dann die platonische Bewegung wieder wie ein Thauwind über das Eis der Scholastik, das sich leider und sehr wider Verdienst um den letzten Platoniker Aristoteles krystallisirt hatte. Und bis in unser Jahrhundert dauern die neuplatonischen Bewegungen — bewusst oder unbewusst — beständig fort. Dabei lässt sich die interessante Beobachtung machen, dass Platon reich genug ist, den verschiedensten Zeitströmungen angepasst zu werden. Bis in die letzten Jahrzehnte war er Patron der christlichen Theologie; die entschiedene Scheidung von der besseren Welt über den Sternen und dem nur vorbereitenden und prüfenden Erdenleben galt als sein Hauptverdienst. Noch vor wenigen Jahrzehnten musste Bonitz sich ernstliche Mühe geben, um zu zeigen, dass die Beweise für die individuelle Unsterblichkeit der Seele im Phaidon nur für Bekenner der platonischen Ideenlehre bindende Kraft haben und mit dieser stehen und fallen. Neuerdings nun ist das Schlagwort „Sozialreform"; und der Platonismus lässt sich auch hier als Feldzeichen missbrauchen, am Besten von solchen Forschern, die Sozialreform und Sozialismus einfach verwechseln[1]). Da kommen dann Portraits von Platon heraus, die den Herren Professoren Schmoller und Wagner ganz bedenklich ähnlich sehen, und Platon soll womöglich noch geschmeichelt lächeln, wenn jene Herren ihn versichern: „Sie waren doch in einigen Hauptpunkten dem Richtigen schon sehr nahe gekommen." Bei dieser impertinenten Unsterblichkeit Platon's ist eine historische Würdigung des Mannes ausserordentlich schwer und in der That kaum angebahnt. Ich will versuchen, die historischen Voraussetzungen zu dem Werk zu geben, das Platon den unverdienten Ruf des Kathedersozialisten verschafft hat, zu seinem „Staat". Der „Staat" ist, abgesehen von den nicht selbst herausgegebenen und greisenhaft-breiten „Gesetzen", das umfangreichste Werk des Philosophen; zehn Bücher in 318 Druckseiten. Er ist nicht etwa das wirksamste Werk Platon's gewesen, noch auch das, aus dem seine philosophische

1) [Vgl. S. 293.]

Eigenart am Deutlichsten hervorleuchtete. Schon zweihundert Jahre nach dem Erscheinen des Werkes gesteht Polybios, dass die Lectüre auch für den gebildeten Griechen schwer sei. Bis auf seine Zeit hatten die philosophischen Staatstheoretiker sich weit mehr an die aristotelische Politik angeschlossen, die in lebhafter Anlehnung an und in Opposition gegen die platonische Theorie entstanden war. In der Generation nach Polybios folgt dann wieder eine neuplatonische Strömung, die zum Theil direkt auf den Meister zurückgreift und der sich Cicero anschliesst; durch ihn sind dann einzelne platonische Ideen zu Augustin gelangt[1]). Viele Leser hat das Werk im Alterthum niemals gehabt. Einzelne Paradoxien, wie die Weibergemeinschaft oder die vielbesprochene platonische Zahl, die in mystischer Zusammensetzung ausdrückt, wann auf eine Blütheperiode naturnothwendig die Decadence folgen müsse, wurden sehr bald sprichwörtlich, beförderten aber natürlich die eingehende Lectüre des Werkes nicht. Und doch ist der „Staat" das Werk eines halben Menschenlebens und von gewaltiger innerer Tragik.

Man muss sich die historischen und politischen Verhältnisse Athens in der Jugend Platon's vergegenwärtigen, um zu verstehen, was der „Staat" bedeutet.

Platon war im Jahre 428/7 geboren, als Sohn des Ariston und der Periktione, in einem hocharistokratischen und reichen Hause, von mütterlicher Seite mit dem grossen Solon und den Häuptern der dreissig Tyrannen Kritias und Charmides verwandt. Wenige schienen wie er berufen, durch Abstammung und Beanlagung eine politisch leitende Stellung in der Vaterstadt einzunehmen. Die entsetzlichen Katastrophen, die seine Lehrjahre abschlossen, verleideten ihm diese Laufbahn für immer und veranlassten ihn, nach neuen Zielen eines menschenwürdigen Daseins zu suchen, die die Antike bisher nicht gekannt hatte. Etwa mit zwanzig Jahren gerieth er in den Bann des grossen, scheinbar plebejischen Hexenmeisters Sokrates, der aber nach dem Maassstabe der antiken Demokratie einer der schlimmsten Reaktionäre war, die je gelebt haben. Die wiedererstarkte Demokratie wusste wohl, weshalb sie ihn zum Giftbecher verurtheilte, wenn auch das Mittel falsch war, seinen Einfluss aus der Welt zu schaffen. Wenige Jahre vorher hatte Platon den Zusammenbruch der oligarchischen Reaktion unter

1) [Nach dem Bericht (s. Anm. S. 319) waren hier die entsprechenden Schriften Cicero's (über den Staat) und Augustin's (vom Gottesstaat) genannt.]

den dreissig Tyrannen erlebt; er hat seine Anverwandten Kritias und Charmides niemals preisgegeben; noch in hohem Alter hat er ihnen in seinen Schriften prächtige Denkmale errichtet, und vielleicht hat er ihre Regierungsmaassregeln weitgehend gebilligt. Aber ihre Herrschaft hatte Ströme von Blut verlangt, und Blutvergiessen war Platons Sache nicht; auch sah er jedenfalls die Aussichtlosigkeit jedes oligarchischen Reaktionsversuches im vierten Jahrhundert voraus.

In den Dienst der restaurierten Demokratie konnte er sich erst recht nicht stellen; der Tod seines Lehrers hatte ihm blitzartig die Augen geöffnet darüber, was Rede- und Gedankenfreiheit in einer extremen Demokratie bedeuten. Die nächste Arbeit gilt nun dem Andenken des verehrten Lehrers, wobei aber die eigenen Ziele ganz unwillkürlich klar und immer klarer hervortreten. Der ungeheure Reiz der Figur des Sokrates, die von Platon unvergänglich geprägt worden ist, besteht nicht zum geringsten Theil in dem humoristischen Getümmel der Gegensätze, das in seiner äusseren Erscheinung fast zur Karrikatur krystallisirt ist. Aeusserlich sind sorgfältig die Züge des echt athenischen kleinen Philisters gewahrt, der sich in der perikleischen Epoche der Geistesaristokratie durch eigenes Nachdenken den Zutritt zu der besten Gesellschaft gebahnt hat, aber mit einer fast pedantischen Bescheidenheit sich und den Anderen seine eigentliche Unbedeutendheit beständig in's Gedächtniss ruft. Philiströs antik ist auch absichtlich das Verhältniss des Sokrates zu seiner Vaterstadt geschildert. Sein tapferes Verhalten als Landwehrmann wird als ganz selbstverständlich behandelt. Die Feldzüge waren seine einzigen Reisen, dafür vermied er aber in Athen die heimischen Penaten so viel wie möglich, war den ganzen Tag auf der Strasse, und wo Zwei oder Drei kannegiesserten, war er plötzlich unter ihnen und warf ihnen ein Problem vor. So ist er in seinem äusseren Auftreten ein durchaus nicht bestechender Typus des durch den peloponnesischen Krieg grossgezüchteten Plebejers. Echt altväterisch athenisch ist es auch, wenn er noch im Kriton die Aussicht, in's Ausland zu fliehen, als vollkommen gleichwerthig mit dem Tode erklärt und den einheimischen Gesetzen gehorchen will, auch wenn sie ihm Unrecht thäten.

Und doch bringt Niemand deutlicher zur Empfindung als Platon, dass mit diesem disputirsüchtigen Steinmetzensohn eine

neue Zeit beginnt. Nicht mit dem Strom schwimmend sucht er etwa für sich möglichst viel Vortheil zu erwerben, sondern allen Menschen ist er im Weg, da er ihnen die Nichtigkeit ihrer Ansprüche nachweist, woraus dann die pietätvollen Schüler seinen Untergang erklärten. Alles sucht er vernunftgemäss zu ergründen oder unerbittlich abzutragen; dabei hat er aber doch seine private göttliche Stimme, die ihn beräth, das Daimonion, das Platon in perfider Weise ironisch und ehrfürchtig zugleich behandelt. Keine Kunst oder Wissenschaft behauptet er zu verstehen, aber allen Professionisten ist er überlegen; eine allgemein menschliche, gewissermaassen stofflose Genialität leuchtet in diesem wunderbaren Manne zum ersten Male empor, die von einer gewaltigen Individualität getragen gewesen sein muss, um einen Menschen wie Platon so zu fesseln, mochte Sokrates auch äusserlich die Alluren des braven Zunftbruders nicht verleugnen. Diese Macht der souverainen Persönlichkeit bricht denn in der platonischen Apologie auch schon in mächtigen Akkorden hervor, um so hinreissender, je treuer die trockene Szenerie der Gerichtssitzung äusserlich bewahrt ist. Wie Sokrates hier ausführt, dass sein ganzes Wirken auf eine Weisung des delphischen Gottes zurückgehe und dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, auch auf die Gefahr hin, den hohen Geschworenen zu missfallen, mit anderen Worten, dass es einen inneren Beruf gebe, dem man folgen müsse, allen staatlichen Verboten zum Trotz: das ist bereits die Erkenntniss, zu der sich Platon mehr als zwanzig Jahre später, als er seinen „Staat“ herausgab, nach schweren Kämpfen wieder durchgerungen hat, und die Rechenschaft darüber, wie er zu dieser Einsicht kam, ist der Zweck der Publikation des „Staates“, keineswegs irgend welche rosigen Hoffnungen, die Menschheit durch vergossene Tinte zu bessern und zu bekehren. Vor allen Dingen nicht die Demokratie der eigenen Vaterstadt. Hier rechnete Platon, der bald in der ganzen griechisch sprechenden Welt als Hauptruhm und Zierde Athens galt, in den maassgebenden Kreisen schwerlich auf Leser. Es lässt sich kaum etwas Verkehrteres denken als die moderne Sucht, den Sozialreformator Platon als zürnenden Richter der zu seiner Zeit zu individualistisch und kapitalistisch ausgeprägten Demokratie entgegenzustellen. Von dieser erwartete er überhaupt keine Besserung. Das hat er mehr als einmal mit wünschenswerther Klarheit ausgesprochen. Seine Abrechnung mit

der athenischen Demokratie legt er schon wenige Jahre nach dem Tode des Sokrates in dem Dialog Gorgias in einer Form vor, die wenig geeignet ist, Missverständnisse aufkommen zu lassen. Wahrscheinlich war es dieser Dialog, der die Augen von ganz Hellas auf Platon lenkte; ein ähnliches Werk war noch nicht dagewesen. Der Dialog ist gehalten im gebildeten Konversationston der besten Gesellschaft — kleine Ueberschreitungen dieses Tones werden stets deutlich gerügt —, die Unterhaltung findet statt in dem vornehmen Hause des Kallikles, der den berühmten Lehrer der Beredsamkeit Gorgias und seinen Schüler Polos zu Gast hat und gewissermaassen als lokale Sehenswürdigkeit auch den komischen Sokrates mit einigen Freunden eingeladen hat. Sokrates zeigt sich nun sofort von der gewohnten unliebenswürdigen Neugier, indem er Gorgias zu einer Begriffsbestimmung der Rhetorik zu veranlassen sucht; und indem er ihm das Zugeständniss abnöthigt, dass das Ziel der Rhetorik Ueberredung zum Wahrscheinlichen, nicht Ueberzeugung zur Wahrheit sei, zwingt er ihn, anzuerkennen, dass die Rhetorik nicht die wünschenswerthe Kunst der Künste sei, sondern einer höheren Disziplin zu ihrer Anwendung bedürfe. Durchaus nicht besser geht es dann dem Schüler des Gorgias, Polos, der die Niederlage seines Lehrers mit falscher Scham in moralischen Fragen zu entschuldigen sucht und seine ersten Thesen wieder aufnimmt, aber von Sokrates bald mit Meisterschaft auf denselben Sand gesetzt wird. Interessant wird dann die Diskussion namentlich durch das endliche Eingreifen des Kallikles, der sich zwar als Schüler der anwesenden Rhetoren bekennt, aber sich sofort rühmt, sie an Konsequenz und Klarheit weit zu übertreffen. Er wirft Beiden Prüderie vor, und Sokrates jubelt ihm mit wundervoller Ironie zu, dass er endlich einen ganz offenen Menschen gefunden habe, an dem er seine Ansichten prüfen könne, wie das Gold am Probirstein. Die ganze Frage sei bisher zu eng gestellt worden; es handle sich nicht allein um den Werth der Rhetorik und der Philosophie, sondern darum, wie überhaupt zu leben sei. Und da seien Macht und Genuss die höchsten erstrebenswerthen Ziele, Tugend und andere hochtrabende Ausdrücke ganz unwesentliche Phrasen. Die grösste Tugend sei im Grunde die stärkste Genussfähigkeit, die Menschheit zerfalle von Natur in Herren- und Sklavennaturen, und nur für die Sklaven sei Das gerecht, was gewöhnlich als gerecht gelte: der Vortheil der Herrschen-

den[1]). Sokrates setzt auch diesen Vertreter des Uebermenschen mit seiner erbarmungslos pedantischen Induktion langsam, aber sicher auf den Sand. Die Schrift, die jedenfalls bald nach 395 erschienen sein muss, ist am Geeignetsten, in den Geist Platon's einzuführen. Alle Grundlinien des „Staates" sind hier bereits gelegt. Mächtig durchweht diesen Dialog das hohe sittliche Pathos, das sich Platon als eine Auszeichnung wegen vielfach bewiesenen Muthes gestatten durfte. Jugendlich erbittert und übertrieben ist die Entrüstung gegen die Rhetorik; sie ist aber aus den Zeitverhältnissen erklärlich. Die Rhetorik war in der That als eine Giftpflanze von Sizilien herübergekommen nach Athen; aber sie gedieh nur als Symptom, nicht als Ursache des Verfalls. Allerdings können wir Platon für seinen Argwohn gegen das rhetorische Gift nicht dankbar genug sein. Sein tiefer Griff in die lebenskräftige, volksmässige attische Umgangssprache hat auf Jahrhunderte hinaus die griechische Sprache — in ihren besseren Vertretern — vor rhetorischer Verflachung bewahrt. Immerhin ist der Instinkt Platon's gegen die Rhetorik, der sich schon im Gorgias deutlich offenbart, also durchaus berechtigt. Nachdem sich die Griechen genug wirkliche Aderlässe zugefügt hatten, konzentrirte sich ihre Streitkraft mehr und mehr auf die spitzen Zungen; und dem Römer des ersten Jahrhunderts vor Christus ist der Graeculus mit Recht der Mann, der nach zwanzig Minuten Bedenkzeit im Stande ist, Alles logisch zu rechtfertigen. Platon sah diese Gefahr im Gorgias voraus und hat sie in klassischer Weise festgelegt. Dass er zu düster für seine Zeit sah, ist kein Vorwurf für ihn. Er konnte den ungeheuren Erfolg, den er selbst als Gründer der attischen Geistesphilosophie davontragen sollte, noch nicht ahnen. Er geht mit einem grossartigen Muth dem in der öffentlichen Meinung entschieden begünstigten Gegner zu Leibe und formulirt das Problem mit echt spekulativer Ungerechtigkeit. Was soll das Lebensziel sein: Rhetorik und ungerechter Genuss oder Philosophie und Gerechtigkeit? Dabei schleudert Sokrates dem Gegner, dem er mit grandioser Grausamkeit unter den Klammern seiner Dialektik den Athem benimmt, fast höhnisch das nahezu christliche Dogma in die Zähne: Unrecht leiden sei in jedem Fall besser als Unrecht thun. Und zum Schluss bricht schon hier der gewaltige Theologe durch, trotz der aus-

1) [Man wird diese abgekürzte Aeusserung leicht so ergänzen, dass nicht die Paradoxie des Thrasymachos als „gewöhnliche" Ansicht erscheint.]

drücklichen Versicherung, dass die Betrachtung der diesseitigen Dinge vollkommen genüge, um zu erweisen, dass Gerechtigkeit mit den grössten Misserfolgen glücklicher mache als Ungerechtigkeit mit dem grössten Erfolg und daher keine transszendente Vergeltung nöthig sei.

In diesem grossartigen Dialog ist Alles aus einem Guss. Er ist der athenischen Demokratie gewidmet, die einem Sokrates den Giftbecher reichte und deren grosse Politiker von den Perserkriegen bis auf die letzte Vergangenheit einer herben Kritik unterzogen werden. Bedeutsam erscheint hier schon der Tyrann als Gegenstück zum Philosophen, auf Erden wie nach dem Tode[1]), und sehr deutlich ist der Demokratie gesagt, dass ein Mann, der Etwas von sich halte, seine Kräfte nicht in ihren Dienst stellen könne, sondern Vernünftigeres zu thun habe, auch wenn ihm das souveraine Volk zum Dank dafür den Giftbecher kredenze. Nach etwa zwanzig Jahren sind die sittlichen Ideale Platon's dieselben geblieben wie in der Jugendzeit, aber sie haben sich gemessen und sind gereift in Konkurrenz und Kampf mit einer zweiten Verfassungsform, der Tyrannis, über die wiederum der Verfasser des „Staates“ wie ein Todtenrichter sein Urtheil abgibt. Es sind die beiden Worte „Sophist“ und „Tyrann“, die der Hass Platon's für alle Zeiten neu geprägt hat. Beide sind ursprünglich ganz indifferente Bezeichnungen. Den Sophisten hat Platon als Folie für seine Sokratesfigur vom einfachen Lehrer zum Truglehrer und Scheinweisen umgestempelt; und nach seinen eigenen trüben Erfahrungen hat er den Namen Tyrann[2]) zur Bezeichnung des Abgrundes menschlicher Schlechtigkeit umgewerthet. Ursprünglich bedeutet der Name nur „Herrscher“ und dann im siebenten und sechsten Jahrhundert, enger gefasst, die Männer, die nicht auf Grund von Erbrecht nach längerer Unterbrechung wieder Monarchien aufrichteten. Platon erst macht die Gerechtigkeit und Weisheit zum einzigen Merkmal, wonach man einen wahren König, den besten aller Menschen, von einem Tyrannen, dem Inbegriff aller Verworfenheit, unterscheide.

---

1) [Der Bericht sagt hier spezieller: „Zum Schluss wird unter der Form eines sogen. Mythos dem Philosophen der Tyrann entgegengestellt in der Person des im gleichen Jahre wie Sokrates verstorbenen Königs Archelaos von Makedonien. Der Philosoph geht ohne Weiteres in das Elysium, der Tyrann aber wird in den Abgrund der Unterwelt geschleudert.“]

2) [Vgl. Zeller, Berl. Sitzber. 1887. 1137 ff.]

Wer ist nun der Unterscheidende? Natürlich der Wissende, der Philosoph; und er ist auch der allein zur Herrschaft berufene oder wenigstens der berufene Vormund des Herrschers. Es wird kein Ende des Elends eintreten, lautet die berühmte Paradoxie, worin der „Staat“ gipfelt, ehe nicht die Philosophen Könige werden oder die Könige philosophiren. Mit diesem Gedanken war es Platon vollkommen Ernst, und er hat versucht, ihn zu verwirklichen. Nur eine Monarchie von beschränkter Ausdehnung, in der der Herrscher unbeschränkte Macht hatte, dachte er sich reformfähig, und er hat mitunter die Hoffnung gehegt, dass er die beiden sizilischen Dionyse, die ihm später zu seinem schwarzen Bilde des Tyrannen die Farben lieferten, zu philosophischen Herrschern umgestalten könne. Wie sehr die soeben in Athen ausgebreitete ethische Bewegung auch in Syrakus schon in Mode war, geht am Besten daraus hervor, dass der ältere Dionys drei seiner Töchter nach ethischen Begriffen der sokratischen Philosophie genannt hatte: *Ἀρετή, Σωφροσύνη* und *Δικαιοσύνη*, Tugend, Besonnenheit und Gerechtigkeit. An diesen Hof, wo der üppige Sokratiker Aristipp, der sich übrigens offen zu seiner Genusslehre bekannte, schon mit vieler Grazie den philosophischen Clown spielte, kam nun auch Platon, zuerst zwischen 389 und 387.

Platon war nicht gesonnen, die Philosophie als Würze der Tafel abzugeben. Er sah in dem Tyrannen nur das Werkzeug, seine Ideale durchzuführen, und seine vulkanische Beredsamkeit schlug bald die Bahnen ein, in denen der Gorgias gewandert war; ausserdem soll Platon damals sein Aeusserstes gethan haben, den Tyrannen nicht nur als das schlechteste, sondern auch als das elendeste und verächtlichste Wesen unter der Sonne darzustellen. Kein Wunder, wenn diese Vormundschaft einer richtigen und normalen Tyrannennatur, wie es Dionys I. war, nicht zusagte. Mit Mühe retteten Platon's Freunde sein Leben. Der Tyrann bestand aber auf Platon's sofortiger Abreise und veranlasste den Schiffskapitän, ihn auf Aigina, das damals in Fehde mit Athen lag, auszusetzen. Die Folge war, dass er, als Athener, als Sklave versteigert wurde, und nur durch einen glücklichen Zufall kaufte ein entfernter Bekannter, ein einem dorischen Staat Angehöriger, ihn frei. Platon hätte damit eigentlich von der in der Tyrannis durchzuführenden Sozialreform genug haben können, — und theoretisch ist er auch fertig mit allen Hoffnungen und Entwürfen. Thatsächlich hat er sich aber noch zweimal an den sizilischen Hof begeben,

einmal vielleicht mit neu belebten Hoffnungen auf Verwirklichung der Ideale seines Lebens, das letzte Mal nur, um schwebende persönliche Differenzen durch seine Autorität zu heben, beide Male mit unmittelbarer Gefahr für sein Leben. Er hatte in dem Schwager des älteren und Onkel des jüngeren Dionys, Dion, einen begeisterten Anhänger seiner Ideale gefunden, mit dessen Hilfe er hoffen durfte, sie zu verwirklichen. Zeitweise scheint die ernstliche Absicht bestanden zu haben, den jüngeren Dionys für die Philosophie zu gewinnen. Er war von seinem Vater absichtlich in Unbildung, mit Tischlerarbeiten und ähnlichem Zeitvertreib, aufgezogen worden, um ungefährlich zu bleiben, und nun nahten ihm als Thronfolger sehr verschiedene Rathgeber: die Einen, die ihn, um ihn auszubeuten, in das seichte Getriebe des Lebensgenusses herabzogen, eine Partei, die an ihre Spitze den schlauen Historiker und Theoretiker der Tyrannis, Philistos, aus der Verbannung zurückrief, auf der anderen Seite Dion, der jeden guten Keim hervorzulocken und zu pflegen suchte und in dem jungen Monarchen einen glühenden Ehrgeiz weckte, den hervorragendsten Philosophen seiner Zeit an seinem Hofe zu haben. Das verschaffte Platon um's Jahr 366 einen glänzenden Ruf nach Syrakus. Er wurde mit fürstlichen Ehren empfangen, sah aber bald, dass der jüngere Tyrann noch weniger als der ältere ein brauchbares Werkzeug seiner Pläne sein würde, obwohl er sich anfangs gefügig zeigte und seinen Lebenswandel vollständig änderte. Während er früher mitunter neunzig Tage in einem Zuge gezecht hatte und keinen vernünftigen Menschen vor sich liess, waren jetzt die Korridore des Königspalastes erfüllt vom Sandstaub der Geometrietreibenden, sagt Plutarch in seiner vortrefflichen Biographie des Dion. Während Dion anfangs seinem Neffen ganz loyal zur Seite gestanden, und auch Platon vielleicht seine Hoffnungen auf ihn gesetzt hatte, stellte sich der junge Tyrann immer mehr als unfähig und sittlich verderbt zugleich heraus, und die Differenzen zwischen ihm und Dion, der schon vor Platons zweiter sizilischen Reise verbannt war und bei dessen Freunden in Griechenland gastliche Aufnahme gefunden hatte, beginnen, den Charakter einer Kronstreitigkeit anzunehmen. Im Jahr 361 ist Platon zum dritten Male in Syrakus, um persönlich zu vermitteln. Unter dem Vorwande persönlicher Ehrung wird er in der Gardekaserne auf der Burg einquartiert, und seine unteritalischen pythagoreischen Freunde, an ihrer Spitze der tapfere

Archytas von Tarent, vermögen nur durch eine kleine Flottendemonstration den Tyrannen zum Freigeben seines vornehmen Gastes zu veranlassen. Wie Dion dann zum Schwerte griff, wie er die Tyrannis stürzte, um selbst elend zu Grunde zu gehen: das sind Ereignisse, die der politischen Geschichte angehören. Die ergreifende plutarchische Biographie geht zum Theil auf Zeitgenossen, Freunde und Genossen Platon's und Dion's zurück und zeigt deutlich, was Platon in Sizilien einst gewollt hatte, zeigt freilich auch, auf welchem gefährlichen Grat der philosophische Herrscher wandelt und wie leicht der Fall ist vom Uebermenschen zum Unmenschen, vom philosophischen König zum Tyrannen. Der mit platonischer Philosophie genährte Dion hat die nöthige Brutalität nicht gehabt, diesen Schritt mit Konsequenz zu vollziehen. Nachdem er einigen dienstwilligen Kreaturen die Erlaubniss gegeben hatte, seinen politischen, allerdings ganz nichtswürdigen Gegner Herakleides zu tödten, verlor er die Gewissensruhe; und als man ihm das Komplott gegen sein eigenes Leben deutlich anzeigte, sagte er, er wolle von nichts wissen: es sei besser, zu sterben, als in Furcht vor Freunden zu leben. Die Meuchelmörder hatte sein athenischer Gastfreund Kallippos, ein Schüler Platon's, gedungen, der später von demselben Schwert fiel, das die Brust Dion's durchbohrte. Die Syrakusaner bereuten den Mord ihres Befreiers bald und begruben ihn auf dem Markte. Die Grabschrift soll Platon gemacht haben. Sie ist schön, aber unecht.

Dass die beiden Dionyse versagten, dass Dion seine politischen Pläne nicht durchsetzte, ist vielleicht für Platon weniger schmerzhaft gewesen, als dass Dion eigentlich sein ganzes Traumbild vom philosophischen Herrscher ad absurdum geführt hat. Es heisst, die Akademie sei nach 361 ein Kriegslager gewesen; ihre jüngeren Mitglieder, voran Platon's Neffe und Nachfolger Speusippos, hätten sich Dion thätig angeschlossen, Platon selbst habe sich wegen seines Alters zurückgehalten. Wahrscheinlich erhoffte er damals aber keinen Erfolg vom Schwert mehr und sah das trübe Ende der dionischen Bewegung voraus. Schon gegen das Jahr 370 findet sich im „Gastmahl" ein Rückblick auf die früheren Ziele und Thätigkeiten, der mit einer heiteren Resignation in den Hafen des Lehrberufs einmündet und auf die Prätension, Staaten zu bessern und zu bekehren, wie auf eine überwundene Kinderkrankheit zurückschaut. Aber Jahrzehnte lang hat Platon an seinem weltverbessern-

den Traum gehangen; immer wieder hat er gedacht, irgend ein intelligenter Monarch werde ihm sein Reich zur Verfügung stellen, um die Rolle des Solon und Pythagoras zugleich zu spielen, und die im „Staat“ zusammengefassten Ausführungen sind die sehr ernstlich gemeinten Akten über diese Träume. Der „Staat“ ist schon etwa im Jahre 370, und zwar bereits in einem Moment der Depression, herausgegeben worden. Deshalb ist der äusseren Anordnung der einzelnen Theile auch keine grosse Sorgfalt gewidmet. Die verschiedensten politischen Anschauungen, wie sie in mehr als zwanzig Jahren in sehr verschiedenen Stimmungen niedergeschrieben wurden, sind aneinandergereiht und Widersprüche, zum Theil mit Absicht, stehen gelassen worden. Die zuletzt ausgeführten Partien beherrscht schon die Einsicht, dass es sich um zerbrochene Ideale handle, dass der Musterstaat vielleicht irgendwo im Himmel, sicherlich aber nirgends auf Erden zu finden und zu verwirklichen sei. Von ganz anderer, jugendfroher Begeisterung und von hoffnungsmuthigem Optimismus sind die früheren, eigentlich aufbauenden Partien, die in moderner Zeit Platon den Ruf des grossen Sozialreformators verschafften, auf die aber Platon selbst als gereifter Mann wie auf Knabenträume zurückschaute[1]). Der Platon, der den „Staat“ publizirt, ist ein resignirter Mann; er hofft nicht mehr, als Sozialreformator zu wirken. Aber er hat sich seiner Jugendpläne und Ideale nicht zu schämen und legt sie, locker geordnet, der Kritik vor, ohne viel Rücksicht auf Beifall oder Tadel. Platon ist der erste Athener, der den Schwerpunkt seiner Wirksamkeit mit feierlichem Protest ausserhalb der Bürgerpflichten verlegte, der in seinem Lehramt Entschädigung fand für die ihm versagte Herrscherrolle im Staat; aber er ist noch antik genug, um ernsthaft und feierlich von diesem Schritt Rechenschaft abzulegen, und daher ist sein „Staat“ stets eine wichtige Hauptquelle für antikes Empfinden überhaupt, das hier am reinsten an's Licht tritt, wo es im Begriff ist, sich der Nacht zu vermählen.

---

1) [Nach dem Bericht folgte an dieser Stelle eine nähere Inhaltsangabe des Platonischen Staates. Und zwar heisst es nach einer Charakteristik der ersten Bücher des Staates mit ihren „z. Th. kommunistischen, dabei aber durchaus aristokratischen Prinzipien“: „An diese optimistischen Theorien der früheren Bücher schliessen sich die Theorien des 8. und 9. Buches über die Rangordnung der Verfassungen.“ Erst nach deren Kennzeichnung werden die Ausführungen des 4. bis 7. Buchs über die Erziehung der Wächter gemeldet. Endlich gebe das 10. Buch dem spekulativen, weltflüchtigen Standpunkt Platon's noch einmal im Mythos Ausdruck.]

SACHREGISTER.

Die einfachen arabischen Ziffern bedeuten die Seiten des vorliegenden Bandes; ein vorgesetztes II oder III verweist auf die beiden anderen Bände, Ak. auf das Buch Akademika, Giessen 1889.

---

1) [Randbem. d. Vf. (s. Vorwort): Julian or. VII 217 A.]

2) [Randbem. zu S. 133: Vgl. namentlich die allegorische Verflüchtigung der Aphrodite (= ἀφροσύνη) in Euripides' Troades 988 f.]

B.

1) [Randbem.: vgl. Platon, Staat I p. 333 a.]

C.

D.

E.

1) [Zu *διαλ.* Mull. p. 546 ist hier am Rande bemerkt: vgl. Herodot VII 152; Plut. cons. ad Apoll. 9 p. 106 b.]

G.

---

1) [Hier zu Eros etc. noch Troad. 1042, zu Adel etc. Melan. 495 am Rande angegeben.]

2) [Zu der hier besprochenen Stelle Hiket. 196 ff. ist S. 178 noch am Rande bemerkt: vgl. Trag. frg. adesp.[2] Nauck 470.]

3) [Randbem.: frg. 52[2] Nauck.]

4) [Eine Randbemerkung vergleicht hier noch Staat III p. 416e zu Euripides, der ein heraklitisches Dogma umforme frg. 22 B.]

5) [Zu Thesmoph. v. 5 ist vermerkt: cf. Eurip. frg. 413, zu v. 11: vgl. Alk. 528.]

6) [Die Bemerkung über eine Zusammenkunft des Gorgias mit Archelaos hat Dümmler laut freundl. Mittheilung von Gomperz als unbezeugt corrigiert wissen wollen.]

H.

1) [s. oben zu Dialexeis.]

I.

K.

---

1) [Ak. 63 ist unten neben Antidosis § 267 noch Hel. § 7 verglichen.]

2) [Randbem. zu Bergk lyr. II⁴ p. 370 Frg. 16: vgl. Gomperz, Wiener Ber. 1888 S. 49, wonach Nauck, FT² S. 810 die Verse einer Tragödie des Krates zuertheilt, was ich nicht glaube (die Kastanien im Ranzen des Herakles!).]

1) [Randbem.: Die Hauptsache ist vergessen: der Käufer nennt sich Dion.]

2) [Ak. 239 ist zur Parallele zwischen Euripides und Kritias (Sisyphos Frg. 1) noch Moschion Frg. 6 am Rand bezeichnet.]

1) [Ak. S. 19 ist laut Randbem. Z. 10 v. u. statt der 1. sicilischen Reise die 2. zu setzen.]

1) [Randbem. S. 201 oben: vgl. auch Phaid. p. 101 e.]

2) [S. 60 f. ist in Randbemerkungen zu Hipp. I 301 c noch Isocr. *πρ. Νικ.* § 42 verglichen und für die gesuchte Beziehung der ,,Schimpferei des Hippias *ἀσκέπτως κ. τ. λ.*" Isocr. 13 § 1 (*ἀπερισκέπτως*) angemerkt.]

3) [Zu dem Vers S. 212 oben: Chairemon Frg. 2.]

4) [Randbem. zu S. 240 über Quelle Plutarch's hier: Dagegen Heinze, Xenokrates S. 152 f. (unrichtig, vgl. Plutarch de Daedalis Frg. VII).]

R.

1) [Randbem. zu Cic. V 3, 8 Ak. S. 246: vgl. Pausan. IX 20, 3. Vergil, Aen. I sub fin.]

2) [Randbem. zu Z. 24: vielmehr in genauerem Anschluss an Erga 275.]

3) [Randbem. S. 140 oben: vgl. Orphica ed. Abel 240, 241.]

S.

T.

1) [Ak. 143 ist am Rande für die griechische Neigung zu etymologischer Interpretation angemerkt: vgl. Stesimbrotos bei Müller FHG II S. 57 ff.]

V.

W.

X.

1) [Zu S. 128 oben ist vermerkt: vgl. Herodot III 108 über die Fortpflanzung der Hasen und Löwen.]

STELLENREGISTER.

1) [Randbem.: cf. Laert. Diog. VI 26.]

1) [Zur Deutung der Demeter ist Eurip. Bacch. 276 angemerkt.]

1) [Vgl. oben S. 342, 4.]

1) [Randbem.: cf. Gnomologium Vaticanum 495, Wiener Studien XI S. 22.]

1) [Randbem.: Vgl. Herodot II [24] über die Nilüberschwemmungen, Hippokr. de diaeta I 11, Lucrez I, Cicero Tusc. I, 29, 71.]

2) [Randbem.: Vgl. Plat. Staat VII.]



